

دروس خارج اصول

سال ۳۷-۳۶

حضرت آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمداسحاق فیاض ۳۷-۳۶

کاتب:

آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض

نشرت فی الطباعة:

سایت مدرسه فقاهت

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمداسحاق فیاض۳۷-۳۶

اشاره

سرشناسه:فیاض، محمداسحاق ۱۹۳۰

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ محمداسحاق الفیاض۳۷-۳۶/محمداسحاق فیاض.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

الأصل عند الشک فی حجیه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل عند الشک فی حجیه الظن

کان کلامنا فیما إذا شککنا فی حجیه أماره، وذکرنا أن مقتضی الأصل الأولی هو عدم حجیتها وقد استدل علی ذلک بوجوه، وقد تقدم الکلام فی الوجه الاول، وقد وصل الکلام فیما ذکره صاحب الکفایه (قده)، وحاصله أن ما هو المشهور بین الاصحاب أن من آثار حجیه الاماره صحه الاستناد الیها فی مقام العمل الشخصی وفی مقام العمل النوعی کعملیه الاستنباط، وصحه اسناد مؤداها الی الشارع کالوجوب او الحرمه فهما من آثار حجیه الاماره، ولکن صاحب الکفایه انکر ذلک وأن صحه الاستناد إلی الاماره فی مقام العمل لیست من آثار حجیتها وکذلک صحه اسناد مؤداها الی الشارع فهی لیست من آثار حجیه الاماره وقد أفاد فی وجه ذلک أمرین (۱) :

الأمر الأول- وهو أمر افتراضی -: إذا فرضنا وجود أماره لا تکون حجه ولکن الدلیل من الخارج قد قام علی صحه الاستناد الیها فی مقام العمل وصحه اسناد مؤداها الی الشارع، فهذا الدلیل یکشف عن ان صحه الاستناد والاسناد لیست من آثار حجیه الأماره ، فإن الاماره فی نفسها لا تکون حجه بل الدلیل الخارجی یدل علی صحه الاستناد الیها فی مقام العمل وصحه اسنادها الی الشارع.

الأمر الثانی: أن الشیء قد یکون حجه ومع ذلک لا یصح الاستناد الیه فی مقام العمل ولا یصح اسناد مؤداه الی الشارع، وقد مثّل لذلک بالظن الانسدادی علی القول بالحکومه ، فإنه حجه ومع ذلک لا یصح الاعتماد علیه فی مقام العمل لا العمل الشخصی

ولا العمل النوعی کعملیه الاستنباط، کمالا یصح اسناد مؤداه الی الشارع کالوجوب او الحرمه.

ص: ۱

۱- کفایه الاصول، المحقق الخراسانی، ص ۲۸۰.

هکذا أفاده (قده).

ثم اشکل علی شیخنا الانصاری(قده) بأن الشیخ یری بأن صحه الاستناد الی الأماره وصحه اسنادها الی الشارع من آثار حجیتها.

ولکن ما ذکره صاحب الکفایه لا یرجع الی معنی محصل.

أما الأمر الاول فهو مجرد افتراض لا واقع موضوعی له لأنه مجرد تصور شیء لا یکون حجه ومجرد تصور دلیل یدل علی صحه الاستناد الیه فی مقام العمل وصحه اسناد مؤداه الی الشارع، فإن کل ذلک افتراض لا واقع موضوعی له.

ومع الاغماض عن ذلک وتسلیم ان هذا الافتراض واقع فی الخارج وفرضنا أن الأماره لا تکون حجه ولکن هناک دلیل یدل علی صحه الاستناد الیها فی مقام العمل وصحه اسناد مدلولها من الوجوب او الحرمه الی الشارع فلا شبهه فی ان هذ الدلیل یدل بالمطابقه علی صحه الاسناد والاستناد وبالالتزام علی حجیه الاماره فإن الأماره إذا لم تکن حجه فکیف یمکن للمجتهد علی الاعتماد علیها فی مقام عملیه الاستنباط؟ وإذا لم تکن حجه فکیف یصح اسناد مؤداها وهو الوجوب او الحرمه الی الشارع؟ فمن أجل ذلک ما دل علی صحه الاستناد الیها فی مقام العمل وصحه اسناد مؤداها الی الشارع بالمطابقه یدل بالالتزام علی حجیه هذه الاماره.

فالنتیجه أن ما ذکره صاحب الکفایه(قده) غیر تام.

وأما الظن الانسدادی علی القول بالحکومه فهو لیس بحجه شرعا ولا عقلا فإن العقل لا یکون مشرعا لأن المشرع هو الله تبارک وتعالی فالظن الانسدادی لا یکون حجه، والعمل بالظن الانسدادی إنما هو من باب الاحتیاط لا من باب انه حجه، فإن مقدمات الانسداد إذا تمت وتکون نتیجتها الحکومه أی حکم العقل بوجوب العمل بالظن باعتبار ان الاحتیاط التام لا یمکن أی الاحتیاط فی المشکوکات والموهومات والمظنونات جمیعا غیر ممکن أو لا أقل یوجب العسر والحرج.

ص: ۲

فـإذن لاـ بـد من التبعيض فى الاحتيـاط والتبعيض فى الاحتياط يقتضـى تقـديم المظنونات على المشـكوكات والموهومات إذ لو قـدمنا الموهومات والمشـكوكات على المظنونات لزم تقديم المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا فمن اجل ذلك يحكم العقل فى التبعيض فى الاحتيـاط وتعيين العمـل بالمظنونـات، فالعمـل بـالظن من بـاب الاحتيـاط لا انه حجه شـرعا او عقلا فإن العقل لا يكون مشرعا.

إلى هنا قد تبين أنه لا شبهه فى أن صحه الاستناد الى الأماره فى مقام العمل وصحه اسناد مدلولها ومضمونها الى الشارع من آثار حجيتها هذا مما لا شبهه فيه.

الوجه الثـانى - من الوجوه التى اسـتدل بهـا على أن الاصـل الأولى عـدم حجيه الأمـاره إذا شـك فى حجيتهـا-: ما ذكره شـيخنا الانصارى(قـده) من أن عموم الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن مقتضاه عـدم جواز العمل بالأمارات المشـكوك حجيتها لأن القـدر المتيقن الخارج عن عموم هذه الآيات والروايات هو الأمارات المعتبره وهى التى ثبتت حجيتها بدليل وأما الأماره التى نشك فى حجيتها فلا نعلم بخروجها عن عموم هـذه الآيات بل نعلم تعبدا بخروجها عن عموم هذه الآيات والروايات لأن الشـك إنما هو فى التخصـيص الزائـد أى نشك أن عموم هـذه الآيات والروايات هل خصـص بهذه الأمارات المشـكوك حجيتها أو لم يخصص؟ فيكون الشك فى التخصيص الزائد والمرجع فيه هو أصاله العموم فلا بد من الرجوع الى عموم الآيات والروايات.

وهذ الذى ذكره شيخنا الانصارى (قده) متين.

الاصل عند الشك فى حجه الأمارات بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاصل عند الشك فى حجه الأمارات

ملخص ما ذكره شيخنا الانصارى(قده) يرجع الى نقطتين:

الأولى: أن خروج الأمارات المعتبره عن الآيات الناهيه والروايات الناهيه إنما هو بالتخصيص والتقييد.

ص: ٣

الثـانيه: أن الشـك فى خروج الأمـارات المشـكوك حجيتها شك فى التخصـيص الزائـد والمرجع فيه عموم العام لأن الشك فى التخصيص الزائد يرجع فيه الى عموم العام.

وقـد أورد المحقق النـائينى(قـده) على كلتـا النقطتين، أمـا النقطه الأولى فقـد ذكر(قـده) أن الأمارات المعتبره تكون حاكمه على الآيـات الروايات الناهيه لا أنها مخصـصه لها (١) ، وقـد أفـاد فى وجه ذلـك أن معنى حجيه الأمـارات هو أن المجعول الطريقيه والكاشـفيه والعلم التعبـدى ومعنى أن الشـارع جعل أخبار الثقه حجه وظواهر الالفاظ حجه يعنى أنه جعلها علما تعبـدا فإذا كانت الأماره المعتبره علما تعبدا فهى بطبيعه الحال حاكمه على الآيات الروايات الناهيه فإن موضوع الآيات والروايات الناهيه هو الظن ،

فالآیـات والروایـات تـدل علی النهی عن العمـل بـالظن والأمارات المعتبره علم تعبـدا فإذا کانت علما تعبـدا فهی رافعه لموضوع الآیات والروایات الناهیه تعبـدا وهـذا هو معنی الحکومه، فإن الدلیل الحاکم یکون رافع لموضوع دلیل المحکوم تعبدا فمن أجل ذلک یکون تقـدیم الأمارات المعتبره علی الآیات والروایات الناهیه یکون من باب الحکومه لا من باب التخصـیص والتقیید کما ذکره شیخنا الانصاری(قده).

واما النقطه الثانیه فقـد ذکر(قـده) أن الحاکم هو حجیه هـذه الامارات واقعا سواء وصـلت الی المکلف او لم تصل أی سواء علم المکلف بحجیتها أم لم یعلم بحجیتهـا، فهـذه الأمـارات کأخبـار الثقه ونحوها إن کانت حجه فی الواقع فهی حاکمه علی الآیات والروایـات النـاهیه وإن لم تکن حجه فلاـ أثر لهـا، وموضوع الآیـات والروایـات النـاهیه بـاق علی حاله وهو الظن وعلی هـذا فإذا شککنـا فی حجه أمـاره أی أنهـا حجه فی الواقع أو لم تکن حجه فی الواقع فهـذا الشـک یرجع الی انهـا علم تعبـدا أو ظن، وهو شـک فی موضوع الآیـات والروایـات الناهیه لأن موضوعها هو الظن فیکون المکلف شاکا فی أن الظن متحقق أو أن الظن تبـدل بـالعلم فـإن الأمـاره إن کـانت حجه فی الواقع فهی علم تعبـدا ولیست بظن وإن لم تکن حجه فهی ظن فعندئـذ یشـک فی تحقق موضوع هـذه الآیـات والروایـات النـاهیه إذ موضوعهـا الظن وهو یشـک فی تحقق موضوعها وإذا کان الشک فی تحقق موضوع العام أو المطلق فلا یمکن التمسک بالعام لإثبات موضوعه، فإن العام إنما یکون ناظرا الی حکم موضوعه علی تقـدیر وجوده فی الخـارج فـإن مفـاد العـام جعل الحکم للموضوع المقـدر وجوده فی الخارج وأما أن هـذا التقـدیر متحقق أو لیس بمتحقق فالعام ساکت عن ذلک ولا یدل علیه، فإذا ورد فی الدلیل ((أکرم کل عالم) فإنه یدل علی وجوب أکرام العالم علی تقدیر وجوده فی الخـارج وأما أن العالم موجود فی الخارج أو لیس بموجود فالعام ساکت عن ذلک ولا یـدل علی وجوده ولا علی عـدم وجوده، لأـن العـام متکفـل لبیـان الحکم للموضوع المقـدر وجوده فی الخارج کما هو ا لحال فی کل قضـیه حقیقیه، إذ القضـیه الحقیقیه الحکم مجعول فیها للموضوع المقدر وجوده فی الخارج وأما أن هذا التقدیر موجود او لیس بموجود فالقضیه لا تدل علی ذلک أصـلا، فإن المولی فرض وجود البالغ العاقل القادر وجعل وجوب الصـلاه والصوم علیه وأما أن هـذا البالغ موجود فی الخارج أو لیس بموجود فالقضـیه لا تدل علی ذلک إذ القضیه الحقیقه الموضوع فیها مأخوذ بنحو مفروض الوجود فی الخارج وأما أن هذا الفرض متحقق فیه أو لیس بمتحقق فیه فالقضـیه ساکته علی ذلک. وعلی هـذا فالآیات والروایات الناهیه ساکته عن ان موضوعها وهو الظن موجود فی الخـارج أو لیس بموجود ولا تـدل علی وجوده ولا علی عـدم وجوده، فإذا شـککنا فی أن الظن موجود أو لیس بموجود کما إذا شـککنا فی حجیه أماره فی الواقع ، فإذا کانت حجه فهی علم تعبدا وإن لم تکن حجه فهی ظن فهو یشک أن الظن الـذی هو موضوع الآیـات والروایـات هـل هو متحقق أو لیس بمتحقق ففی مثـل ذلـک لاـ یمکن التمسـک بعموم هـذه الآیـات والروایـات لإثبـات تحقق موضوعه فـإن التمسـک بالعـام لاـ یمکن لإثبات تحقق موضوعه فی الخارج کما إذا فرضـنا أنا شککنـا فی أن زیـد عـالم أو لیس بعـالم فلا یمکن التمسک بإکرام کل عالم لإثبات أنه عالم فإن کل عالم مفاده وجوب إکرام کـل عـالم علی تقـدیر وجوده فی الخـارج وأمـا أنه موجود أو لیس بموجود فالعـام سـاکت عن ذلک فمن أجل ذلک لا یمکن التمسـک بعموم هـذه الآیـات والروایات الناهیه عن العمل بالظن إذا شـککنا فی حجیه أماره أنها حجه فی الواقع أو لیست بحجه فی الواقع فلاـ یمکـن التمسـک بهـا علی خلاـف مـا ذکره شـیخنا الانصـاری(قـده) من أنه یمکن التمسـک فیه لأـن الشـک فی التخصیص الزائد.

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي، ج٢، ص٨٧.

هكذا ذكره المحقق النائينى(قده) فقد أشكل على كلتا النقطتين اللتين ذكرهما شيخنا الانصارى(قده).

وقد أورد السيد الاستاذ(قده) على المحقق النائينى(قده) فى كلتا النقطتين.

أما النقطه الأولى (۱) فإن مفاد الآيات والروايات الناهيه ليس حكما تكليفيا وهو حرمه العمل بالظن بل مفادها الإرشاد إلى ما استقل به العقل وهو تحصيل الأمن من العقوبه فى مقام الامتثال، أى أن العقل يستقل فى الحكم بتحصيل المؤمن فى مقام الامتثال وهذه الآيات والروايات مفادها الإرشاد الى ذلك ، فمفادها تحصيل الأمن من العقوبه فى مقام الامتثال فلا بد ان يكون عمله فى مقام الامتثال مؤمنا للعقوبه سواء أ كان مطابقا للواقع أو لم يكن مطابقا للواقع فإن هم العبد إنما هو تحصيل الأمن من العقوبه وليس همه مطابقه عمله للواقع، فالأماره إذا كانت حجه فالعمل بها مؤمنا للواقع جزما وإن لم تكن الأماره مطابقه للواقع، وعلى هذا فموضوع الآيات والروايات الناهيه الظن والعمل به غير مؤمن من العقوبه، وعلى هذا فإذا كانت الأماره حجه فهى وارده على هذه الآيات والروايات لا أنها حاكمه عليها ورافعه لموضوعها وجدانا فإن موضوعها الظن غير المؤمن وأما إذا كانت الأماره حجه فهى مؤمنه من العقوبه جزما وقطعا فهى رافعه لموضوع هذه الآيات والروايات الناهيه بارتفاع قيده وهو عدم الأمن.

فإذن تقديم الأمرات المعتبره على الآيات والروايات الناهيه يكون من باب الورود وليس من باب الحكومه، وهذا نظير أن الأمارات المعتبره وارده على قاعده الاشتغال فإن موضوع قاعده الاشتغال احتمال العقوبه وأما الأمارات المعتبره فهى رافعه لهذا الاحتمال وجدانا وقطعا فتكون الأمارات المعتبره وارده على قاعده الاشتغال ورافعه لموضوعها وجدانا وكذلك بالنسبه الى قاعده قبح العقاب بلا بيان فإن موضوع هذه القاعده عدم البيان والأمارات المعتبره بيان جزما ووجدانا وقطعا فهى رافعه لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان وجدانا فهى وارده عليها.

ص: ۵

۱- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد سورو الواعظ، ج۲، ص۱۱۳.

فالنتيجه أن الأمارات المعتبره تكون وارده على الآيات والروايات الناهيه ورافعه لموضوعها وجدانا لا ـ أن تقديمها عليها بالتخصيص كما ذكره شيخنا الانصارى(قده) ولا بالحكومه كما ذكره المحقق النائينى(قده) بل بالورود.

الأمر الثانى: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن مفاد الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن وغير العلم النهى التكليفى المولوى وهو حرمه العمل بالظن فمع ذلك ما ذكره المحقق النائينى (قده) من أنه إذا شككنا فى حجيه أماره أنها حجه فى الواقع أو ليست بحجه فلا يمكن التمسك بعموم هذه الآيات والروايات الناهيه غير تام.

الأصل عند الشک فی حجیه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل عند الشك فى حجيه الظن

ذكر المحقق النائينى(قده) نقطتين:

النقطه الأولى: أن تقديم الأمارات المعتبره على الآيات والروايات الناهيه من باب الحكومه لا من باب التخصيص والتقييد.

النقطه الثانيه: إذا شككنا فى حجيه أماره ومرجع هذا الشك الى الشك فى ان هذه الأماره علم فى الواقع حتى تكون خارجه عن موضوع الآيات والروايات الناهيه إذ موضوعها الظن أو أنها ليست بحجه حتى لا تكون خارجه عن موضوعها، فتكون الشبهه موضوعيه ويكون الشك فى تحقق موضوع العام فى الخارج لأن الشك إذا كان فى تحقق موضوع العام فى الخارج فالشبهه موضوعيه وحينئذ لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهات الموضوعيه.

ذكر هاتين النقطتين.

وقد أورد عليهما السيد الاستاذ(قده).

أما النقطه الأولى فقد ذكر السيد الاستاذ(قده) أن هذه النقطه مبنيه على أن يكون مفاد الآيات والروايات الناهيه الحكم التكليفى المولوى وهو حرمه العمل بالظن، فإذا كان مفاد الآيات والروايات الناهيه الحكم التكليفى وهو حرمه العمل بالظن فما ذكره المحقق النائينى(قده) من أن تقديم الأمارات المعتبره على الآيات والروايات الناهيه من باب الحكومه لا من باب التخصيص والتقييد متين وصحيح.

ص: ۶

ولكن الأمر ليس كذلك، إذ مفاد هذه الآيات والروايات الإرشاد إلى ما استقل به العقل من تحصيل الأمن من العقوبه فى مقام الامتثال، لأن المكلف إذا كان فى مقام الامتثال يكون تمام همه تحصيل الأمن من العقوبه سواء أ كان عمله مطابقا للواقع أم لم يكن مطابقا للواقع، فإذا عمل بالأماره التى تكون حجه فقد حصل له الأمن من العقوبه وإن كانت الأماره مخالفه للواقع، وعلى هذا فموضوع الآيات والروايات الناهيه الظن غير المؤمن، وأما الأمارات المعتبره التى تكون حجه فالعمل بها مؤمن جزما ويقينا،

فمن أجل ذلک تکون الأمارات المعتبره وارده علی الآيات والروايات الناهيه ورافعه لموضوعها وجدانا، فإن موضوعها الظن غير المؤمن وهذه الأمارات المظنونه بعد حجيتها مؤمنه جزما ويقينا فتکون رافعه لموضوع الآيات والروايات وجدانا فيکون تقديمها عليها من باب الورود لا من باب الحکومه.

وأما النقطه الثانيه فقد ذکر(قده) أن ما ذکره المحقق النائينی(قده) من أننا إذا شککنا فی حجيه أماره فمرجع هذا الشک الی الشک فی أن هذه الأماره علم تعبدا أو أنها ظن وهذا شک فی تحقق موضوع العام أی موضوع الآيات والروايات الناهيه والشک فی موضوع العام من الشبهه الموضوعيه فلا يجوز التمسک بالعام فی الشبهات الموضوعيه باعتبار ان العام مفاده إثبات الحکم للموضوع المقدر وجوده فی الخارج وأما أن هذا التقدير تحقق فی الخارج أو لا فالعام غير ناظر الی ذلک وساکت عنه کما هو الحال فی کل قضيه حقيقيه لأن الحکم فيها مجعول للموضوع المقدر وجوده فی الخارج وأما أن الموضوع محقق فی الخارج أو لا فليس للقضيه دلاله علی ذلک وهی ساکته عنه فإن مفادها إثبات الحکم للموضوع علی تقدير وجوده فی الخارج وأما أنه موجود أو ليس بموجود فالقضيه ساکته عن ذلک سواء أ کانت القضيه الحقيقيه قضيه مطلقه أو قضيه عامه فلا فرق بينهما من هذه الناحيه وحينئذ تکون الشبهه فی المقام موضوعيه.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ(قده) بأن ما ذكره المحقق النائينى(قده) مبنى على أن الأماره بحجيتها الواقعيه أى بحجيتها بوجودها الواقعى حاكمه على الآيات والروايات الناهيه، فإذا كانت الأماره بحجيتها الواقعيه أى بوجودها الواقعى سواء علم المكلف بها أم لم يعلم وسواء وصلت حجيتها الى المكلف أم لم تصل إذا كانت الأماره حجه فى الواقع فهى حاكمه على الآيات والروايات الناهيه، وعلى هذا فإذا شككنا فى حجيه أماره فمرجع هذا الشك إلى الشك فى أنها علم واقعا أو أنها ظن فإن كانت علما فهى خارجه عن موضوع الآيات والروايات الناهيه وإن كانت ظنا فهى من أفراد موضوعها، وهذا نظير ما إذا شككنا فى أن زيد عالم أو أنه جاهل، فإن كان عالما فهو داخل فى موضوع العام وهو ((أكرم كل عالم)) وإن كان جاهلا فهو خارج عن موضوع العام فالشبهه فى مثل ذلك مصداقيه وموضوعيه ولا يمكن التمسك بالعام فى الشبهات الموضوعيه.

وما ذكره المحقق النائينى(قده) مبنى على ذلك.

ولكن هذا المبنى غير صحيح، فإن الدليل الحاكم هو حجيه الأماره الواصله الى المكلف التى يعلم بها المكلف أى الحاكم هو الأماره التى تكون حجه وحجيتها واصله الى المكلف وإذا كانت حجيتها واصله الى المكلف فهى حاكمه على الآيات والروايات الناهيه وإن كانت حجه فى الواقع ولم تصل الى المكلف فهى ليست بحاكمه.

وعلى هذا فإذا شككنا فى حجيه أماره أى أنها حجه أو ليست بحجه فمعناه أن حجيتها لم تصل الى المكلف جزما لفرض شك المكلف فى حجيتها فليس الشك فى تحقق موضوع العام لأن موضوع العام هو الأماره المظنونه التى لم تصل حجيتها الى المكلف، فموضوع الآيات والروايات الناهيه الظن الذى لم تصل حجيته الى المكلف ولم يعلم المكلف بحجيته ولكن المكلف يشك فى انه حجه او لا، فيكون الشك فى حجيه الأماره وفى حكم الموضوع، وأما الموضوع فهو غير شاك فيه، لأن المكلف يعلم بعدم وصول حجيه الاماره اليه وهو أمر وجدانى فإذن هو شاك فى حجيه هذه الأماره وهذا الشك شك فى حكم الموضوع وهو مورد لأصاله العموم لأنه شك فى التخصيص الزائد والمرجع فيه هو عموم العام أو إطلاق المطلق.

فما ذكره المحقق النائينى(قده) من أن الشبهه موضوعيه مبنى على ان الأماره بحجيتها بوجودها الواقعى حاكمه على الآيات والروايات الناهيه.

وأما إذا قلنا بأن الأماره إنما تكون حاكمه على الآيات والروايات الناهيه بحجيتها الواصله أى بحجيتها بوجودها العلمى لا بوجودها الواقعى فعندئذ لا تكون الشبهه موضوعيه حتى لا يجوز التمسک بالعام.

فالنتيجه أن ما ذكره المحقق النائينى(قده) غير تام.

هذا ما ذكره السيد الاستاذ(قده).

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق النائينى(قده) وتعليق على ما ذكره السيد الاستاذ(قده).

فأما التعليق على ما ذكره المحقق النائينى(قده) فقد ذكرنا غير مره وفى غير مورد أنه لا جعل ولا مجعول فى باب الأمارات سواء أ كانت الحجيه بمعنى جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى أو الحجيه بمعنى جعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صوره المطابقه والمخالف له فى صوره عدم المطابقه أو الحجيه بمعنى المنجزيه والمعذريه، فعلى جميع الأقوال فى المسأله ذكرنا أنه لا ـ جعل ولا مجعول لا جعل الطريقيه والكاشفيه ولا جعل المنجزيه والمعذريه ولا جعل الحكم الظاهرى المماثل أو المخالف، فالمجعول فى باب الأمارات غير موجود.

والوجه فى ذلک أن عمده الدليل فى حجيه الأمارات كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ بل الدليل الوحيد على حجيه الأمارات هو السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بها، ومن الواضح أنه ليس فى سيره العقلاء جعل لأن السيره عباره عن عمل العقلاء بأخبار الثقه وعمل العقلاء بظواهر الالفاظ، وحيث أن عمل العقلاء بشىء لا يمكن ان يكون جزافا أى أن يكون تعبديا لأن التعبد إنما يتصور فى الأمور الشرعيه وأما فى الأمور العقلائيه فلا تعبد، فعمل العقلاء بأخبار الثقه لا يمكن أن يكون جزافا وبدون نكته تبرر هذا العمل، والنكته فى ان العقلاء يعملون بأخبار الثقه دون أخبار غير الثقه هى أقربيه خبر الثقه الى الواقع نوعا من أخبار غير الثقه، فهذه الأقربيه تدعو العقلاء الى العمل بأخبار الثقات دون غيرها، وكذلک ظواهر الالفاظ فإنها أقرب الى الواقع نوعا من ظواهر الأفعال ولأجل هذه الأقربيه النوعيه يعمل العقلاء بظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال.

فإذن بناء العقلاء على العمل بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ مبنى على هـذه النكته، والشارع أمضـى هـذا البناء وهذه السـيره، وليس فى إمضاء الشارع أى جعل، فإنه يكفى فى إمضاء الشارع سكوته عن عمل العقلاء بأخبار الثقه، وحيث أن العقلاء يعملون بأخبار الثقه فى مرأى ومسـمع النبى الأـكرم(صـلى الله عليه وأله وسـلم) والأئمه الأطهار عليهم السـلام فلم يرد أى ردع منهم عن العمل بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ، فسـكوت المعصوم عن الردع دليل على إمضاء الشارع هـذه السـيره، ومع إمضاء الشارع هذه السـيره فهى حجه، وسوف يـأتى أن الآيـات التى اسـتدل بهـا على حجيه أخبـار الآحـاد والروايـات جميعها مفادها الإمضاء وتقرير سـيره العقلاء وليس مفادها التأسيس بل مفادها التأكيد على هذه السيره.

هـذا مضافا إلى ما تقـدم من أن جعل الطريقيه والكاشـفيه والعلميه التعبديه فى نفسـها غير معقوله أى أنها لغو، إذ جعل خبر الثقه علمـا لاـ يؤثر فى خبر الثقه، إذ الاعتبـار إنمـا يكون موجودا فى عـالم الاعتبـار ولاـ أثر له فى عـالم الواقع والخـارج، فوجود هـذا الاعتبار وعدمه سيان، فمن أجل ذلك يكون هذا الاعتبار لغوا، ومعه يستحيل صدوره من المعصوم(ع) فمن أجل ذلك لا يمكن أن يكون المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه، فلا جعل ولا مجعول.

وعليه فإذا كانت الأمارات حجه فهى منجزه للواقع عند الإصابه ومعذره عند الخطأ.

وعندئـذ يكون مـا ذكره شـيخنا الانصـارى(قـده) من أن تقـديم الأمـارات المعتبره على الآيـات والروايـات الناهيه يكون من باب التخصيص والتقييد ما ذكره(قده) صحيح.

الأصل عند الشك فى حجيه أماره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل عند الشك فى حجيه أماره

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره المحقق النائينى(قده) فى المقام يرجع الى أمرين:

ص: ۱۰

الأول: أن المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والعلم التعبدى.

الثـانى: أن الأمـارات المعتبره حـاكمه على الآيات والروايات الناهيه ورافعه لموضوعها، والسـبب فى ذلك أن الشك إذا كان فى حجيه أمـاره فمرجعه الى الشـك فى أنهـا علم أو انهـا ظن، فيكون من قبيل الشك فى موضوع العام فتكون الشـبهه مصـداقيه ولا يجوز التمسك بالعام فى الشـبهات المصداقيه، لأن العام متكفل لبيان الحكم للموضوع المقدر وجوده أما أنه موجود فى الخارج أو أنه غير موجود فالعـام سـاكت عنه، ولا يـدل لا على وجوده ولا على عـدمه، فمن أجل ذلك لا يمكن التمسك بالعام فيما إذا كان الشك فى تحقق موضوع العام فى الخارج.

وكلا الأمرين محل إشكال ومحل منع وغير تام.

أما الأمر الأول فقد ذكرنا أنه لا جعل ولا مجعول فى باب الأمارات لا فى مقام الثبوت ولا فى مقام الإثبات.

أما فى مقام الثبوت فإن جعل الأمارات الظنيه علما فى عالم الاعتبار لا أثر له فى الخارج ولا يوجب الانقلاب فى الخارج ولا يجعل ما ليس بعلم علما فوجوده كالعدم، فإن اعتبار الأماره الظنيه علما لا يؤثر فيها فى الخارج وتكوينا لاستحاله تأثير الأمر الاعتبارى فى الأمر التكوينى فيكون وجود هذا الاعتبار كالعدم فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم لأنه لغو ولا يترتب عليه أى أثر.

وأما فى مقام الإثبات فالدليل الوحيد على حجيه أخبار الثقه سيره العقلاء وليس فيها أى جعل لأنها عباره عن عمل العقلاء بأخبار الثقه دون أخبار غير الثقه وعملهم بظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال وهذا العمل مبنى على نكته وهذه النكته عباره عن أقربيه أخبار الثقه نوعا الى الواقع من أخبار غير الثقه وأقربيه ظواهر الالفاظ الى الواقع نوعا من ظواهر الافعال، والشارع أمضى هذا البناء ويكفى فى الإمضاء سكوت الشارع عن الردع إذ لو كان هذا البناء على خلاف فرض الشارع وعلى خلاف مصلحه الشارع لصدر الردع عنه من الشارع جزما، وحيث أنه لم يصدر منه فهو كاشف عن الإمضاء، فمن أجل ذلك لا جعل ولا مجعول فى باب الأمارات.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والعلم التعبدى لكن ما ذكره(قده) من أن هذه الأمارات حاكمه على الآيات والروايات الناهيه فإذا شككنا فى حجيه أماره ظنيه فهذا الشك يرجع الى الشك فى موضوع العام فى الآيات والروايات الناهيه ما ذكره غير صحيح، لما ذكرناه فى محله من أنه لا فرق بين التخصيص والحكومه فى مقام الثبوت، فكلاهما تخصيص لموضوع العام ونفى حكم العام عن الخاص وتقييد موضوع العام ونفى حكم العام عن المقيد فلا فرق بين التخصيص والحكومه فى مقام الثبوت.

وأما فى مقام الإثبات فالفرق بينهما أن دليل المخصص ينفى الحكم مباشره عن حصه من موضوع العام ودليل المقيد ينفى الحكم عن حصه من المطلق مباشره، وأما الدليل الحاكم فإنه ينفى الحكم بلسان نفى الموضوع وأما الموضوع فهو باق ك((لا ربا بين الوالد والولد)) (١) فإنه نفى حرمه الربا بلسان نفى الموضوع وإلاـ فالربا موجود بينهما وجدانا وهو عباره عن الزياده والمنفى هو حكم الربا وهو الحرمه لأـن نفى الحرمه تاره يكون مباشره كما إذا كان الدليل دليلا مخصصا ومقيدا فإنه ينفى الحكم مباشره عن حصه من الموضوع وأخرى يكون نفى الحرمه بصوره غير مباشره كما فى الدليل الحاكم فهو ينفى الحكم بلسان نفى الموضوع ولعله أبلغ من الأول ففى مثل ((لاـ ربا بين الوالد والولد)) المنفى هو الحكم لاـ نفى الموضوع لأـن الموضوع باق وجدانا وحقيقه وكذلك فى مثل ((لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام)) أو ((لا حرج)) فإن الحرج موجود وجدانا والضرر موجود وجدانا والمنفى إنما هو الحكم ولا تكون حينئذ هذه الشبهه شبهه موضوعيه لأن الشبهه الموضوعيه عباره عن الشك فى انطباق موضوع العام على الفرد الخارجى كما إذا شككنا فى أن زيد عالم أو ليس بعالم فإذا قال المولى ((أكرم كل عالم)) وشككنا أن زيد الموجود فى الخارج عالم أو ليس بعالم فالشك فى انطباق موضوع العام على الفرد الخارجى هذه هى الشبهه الموضوعيه أو إذا ورد فى الدليل ((أكرم كل عالم)) ثم ورد دليل مخصص ((لا تكرم الفساق منهم)) فهذا الدليل المخصص يقيد موضوع العام بعدم عنوان المخصص فموضوع العام العالم الذى لا يكون فاسقا هذا هو موضوع وجوب الإكرام أى موضوع العام مقيد بعدم عنوان المخصص.

١- بحوث فى علم الاصول، السيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ج٥، ص٤٦٥.

وعلى هذا إذا شككنا فى الخارج أن زيد العالم فاسق أو عادل فهو شك فى موضوع العام فإن كان فاسقا لا ينطبق عليه موضوع العام وهو العالم الذى لا يكون فاسقا وإذا لم يكن فاسقا انطبق عليه موضوع العام، فالشک فى الانطباق وعدم الانطباق هو من الشبهه الموضوعيه فى الخارج، ولا يجوز التمسک بالعام فى الشبهات الموضوعيه باعتبار ان العام لا يكون ناظرا الى موضوعه لا نفيا ولا إثباتا وساكت عنه.

وأما فى المقام فليس الأمر كذلک، لأن الشک إذا كان فى حجيه أماره ظنيه ومعنى حجيتها وإن كان اعتبارها علما ولكن هذا الاعتبار لا وجود له فى الخارج لأن وجوده إنما يكون فى عالم الاعتبار فلا أثر له فى الخارج فلا يوجب الانقلاب فى الخارج ولا يجعل هذه الأماره المظنونه علما، فإذن هذه الأماره ظنيه وجدانا فإذا شككنا فى حجيتها أو عدم حجيتها فهى ظنيه وجدانا وينطبق عليها موضوع العام فى الآيات والروايات الناهيه إذ موضوع العام فيها الظن وهذه الأماره ظن وجدانا ولا نشک فى ظنيتها والشک إنما هو فى حرمه العمل بها، فيكون الشک فى الحكم والمرجع فيه عموم العام لأنه شک فى التخصيص الزائد والمرجع فيه عموم العام أو الشک فى أصل التخصيص والتقييد والمرجع فيه عموم العام أو إطلاق المطلق.

فما ذكره المحقق النائينى(قده) من أن مرجع هذا الشک الى الشک فى تحقق موضوع العام وعدم تحققه غير تام، لأن الشک ليس فى تحقق موضوع العام وعدم تحققه فى الخارج، فإن اعتبار العلم إنما هو فى عالم الاعتبار ولا أثر له فى عالم الخارج ولا يجعل فى عالم الخارج ما ليس بعلم علما واقعا حتى يرجع الشک الى الشک فى تحقق الموضوع، فإذن موضوع العام متحقق وجدانا فى موارد الشک فى الحجيه بل الشک يرجع الى ثبوت حكم العام وعدم ثبوته والمرجع فيه عموم العام سواء كان الشک فى أصل التخصيص أم كان الشک فى التخصيص الزائد.

ص: ١٣

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره المحقق النائينى(قده) من الأمرين غير تام ولا يمكن المساعده على شيء منهما.

وأما ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من أن مفاد الآيات والروايات الناهيه الإرشاد الى حكم العقل بتحصيل الأمن من العقوبه فى مرحله الامتثال فإن هم العبد فى مقام الإطاعه والامتثال تحصيل الأمن من العقوبه واما أن عمله مطابق للواقع فليس له اهتمام به، فإذا كانت الأماره حجه وقد عمل بها فقد حصل له الأمن من العقوبه قطعا سواء كانت مطابقه للواقع أم لم تكن مطابقه للواقع ومفاد الآيات والروايات الناهيه إرشاد الى هذا الحكم العقلى فلو لم تكن الآيات والروايات أصلا كان حكم العقل فى المقام كافيا، فمفاد الآيات والروايات إرشاد صرف الى حكم العقل.

وهذا الذى أفاده(قده) لا يمكن المساعده عليه فإن حمل الآيات والروايات الناهيه على الإرشاد المحض إلى حكم العقل والأخبار عن حكمه خلاف الظاهر، إذ كل كلام صادر من المولى ظاهر فى إعمال المولويه فى الجمله، فظاهر الآيات والروايات الناهيه وإن كان الإرشاد ولكن يتضمن المولويه أيضا فليس هو إرشادا محضا وأخبارا عن حكم العقل فقط، بل يتضمن المولويه أيضا، ومفاد هذه الآيات والروايات الناهيه هو الإرشاد الى أن الأمارات المظنونه ليست بحجه أى الإرشاد الى عدم حجيه هذه الأمارات المظنونه ومن الواضح أن الحجيه وعدم الحجيه بيد المولى.

فإذن هذا الإرشاد يتضمن المولويه أيضا نظير الأوامر الوارده فى أجزاء العبادات والمعاملات فإنها أوامر إرشاديه ولكنها تتضمن المولويه، فإن الأمر بقراءه فاتحه الكتاب فى الصلاه أمر إرشادى ويتضمن المولويه أيضا لأنه إرشاد الى جزئيه الفاتحه ومن الواضح أن جعل الجزئيه أمر مولوى، كما أن النواهى الوارده فى باب العبادات والمعاملات إرشاد الى المانعيه فالإرشاد تضمن المولويه ايضا وليس إرشادا صرفا ومحضا، وهو الظاهر من كل كلام صادر من المولى أى ظاهر فى اعمال المولويه ولو فى الجمله وأما حمل الكلام الصادر من المولى على الارشاد المحض والأخبار كذلك فهو خلاف الظاهر ولا يمكن الأخذ به.

وعلى هذا فالآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن مفادها الإرشاد الى عدم حجيه الظن وعدم حجيه الأمارات المظنونه فتكون هـذه الآيـات والروايـات فى عرض أدله حجيه الأمـارات الظنيه فإن تلك الأدله تـدل على أن الأمارات الظنيه حجه وهـذه الآيات والروايات الناهيه تدل على أنها ليست بحجه.

وللكلام تتمه ...

الأصل عن الشک فی حجیه أماره بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصل عن الشک فی حجیه أماره

ما ذکره السید الاستاذ(قده) فى المقام يرجع الى أمور:

الأـمر الأـول: أن مفـاد الآيـات والروايـات النـاهيه إرشاد صـرف الى حكم العقل وأخبار عنه بحيث لو لم تكن الآيات والروايات لكفى حكم العقل لتحصـيل المؤمن فى مرحله الامتثال لأن هم المكلف فى مقام الامتثال هو تحصيل الأمن من العقوبه لا مطابقه عمله للواقع فسواء كان عمله مطابق للواقع أم لم يكن مطابقا للواقع فإذا عمل بالأماره التى تكون حجه حصل له الأمن من العقوبه وإن لم تكن الأمـاره مطـابقه للواقع، ومفـاد الآيـات والروايات الناهيه إرشاد الى حكـم العقل بـذلك وأخبار عنه ولا تكون به أى شـائبه من المولويه نظير أوامر الإطاعه والنهى عن المعصـيه فكما أن الأمر بالإطاعه إرشاد صـرف الى حكم العقل بحسن الإطاعه وقبح المعصيه فكذلك فى المقام.

الأـمر الثـانى: مع الإغماض عن ذلك وتسـليم أن مفاد الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن مفادها حرمه العمل بالظن حرمه تكليفيه أى أن مفادهـا حكم تكليفى مولوى وهو حرمه العمـل بالظن كحرمه سائر الأشـياء، وعلى هـذا فتقـديم الأمارات المعتبره عليهـا من بـاب الحكومه باعتبـار ان معنى الحجيه هو الطريقيه والكاشـفيه والعلم التعبـدى فالأمارات المعتبره حاكمه عليها ورافعه لموضوعها تعبدا لأن موضوع الآيات والروايات الناهيه الظن.

وعلى هـذا فـإذا شـككنا فى حجيه أمـاره فهـذا الشك شك فى موضوع هـذه العمومات من الآيات والروايات فالأماره إن كانت حجه فهى علم تعبـدا وإن لم تكن حجه فهى ظن، فالشـك فى أنهـا حجه أولا شك فى موضوع العمومات ، فإذا كان الشك فى الموضوع لاـ يمكن التمسـك بعموم هـذه العمومات لأنه من التمسك بالعام فى الشـبهه المصـداقيه حيث أن العام لا يكون ناظرا الى إثبات موضوعه ولا نفيه لأن مفاد العام إثبات الحكم لموضوعه على تقدير وجوده فى الخارج وأما انه موجود أو غير موجود فالعام ساكت عن ذلك فلا يدل على وجوده فى الخارج.

ص: ۱۵

الأمر الثالث: ذكر(قده) أن حكومه الأمارات المعتبره على هذه العمومات الناهيه من الآيات والروايات حكومتها إنما هى بملاك حجيتها بوجودها العلمى الواصل الى المكلف لا بوجودها الواقعى كما ذكره المحقق النائينى(قده).

فإذن الدليل الحاكم هو حجيه الأمارات الواصله الى المكلف أى التى يكون المكلف عالم بحجيتها فبطبيعه الحال يكون موضوع العام مقيد بعدم الوصول فموضوع هذه العمومات الناهيه حينئذ مقيد بعدم وصول حجيه الأماره وعدم العلم بها.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده) (١) .

وللمناقشه فى هذه الأمور مجال.

أما الأمر الأول فقد أشرنا إلى أنه لا يمكن حمل هذه الآيات والروايات على الإرشاد المحض والأخبار عن حكم العقل من دون تكفلها للمولويه أصلا فإنه خلاف الظاهر لأن الظاهر من كل كلام صادر من المولى انه ظاهر فى المولويه أما فى المولويه المحضه او المولويه فى الجمله، مثلا الأوامر الابتدائيه أو النواهى الابتدائيه ظاهره فى المولويه المحضه وأما الأوامر الوارده فى أجزاء العبادات والمعاملات فهى ظاهره فى الإرشاد الى جعل الجزئيه أو الشرطيه والنواهى الوارده فيها ظاهره فى الإرشاد الى المانعيه.

فإذن حمل الكلام الصادر من المولى على الإرشاد المحض والأخبار عن حكم العقل فهو خلاف الظاهر وبحاجه الى قرينه ولا قرينه فى المقام، بل الظاهر من هذه الآيات والروايات الناهيه أن مفادها إرشاد الى عدم حجيه الأمارات المظنونه فى عرض الأدله التى تدل على حجيتها إذ هناك أدله تدل على حجيه الأمارات وهذه الآيات والروايات الناهيه تدل على عدم حجيتها ومن الواضح ان الحجيه وعدمها بيد المولى ومن الأمور المولويه.

فإذن هذه الآيات والروايات الناهيه مفادها الإرشاد الى عدم حجيه الأمارات المظنونه فى عرض الأدله التى تدل على حجيتها.

ص: ١٦

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد سرور الواعظ، ج٢، ص١١٤.

وبعباره أن مفاد هـذه الأمارات كما لا يمكن أن يكون حكما تكليفيا مولويا محض وهو حرمه العمل بالظن كذلك لا يمكن أن يكون مفادهـا حكمـا إرشاديـا محضـا وهو الأخبـار عن حكم العقـل بلزوم تحصـيل المؤمن فى مرحله الامتثـال، فكلا الأمرين لا يمكن:

أمـا الأـمر الأول وهو أن مفاد هـذه الآيات والروايات الناهيه حرمه العمل بالظن ومعناه حرمه العمل بمؤداها فإذا فرضـنا أن مؤدى الظن وجوب الشـىء كما إذا قامت الأماره على وجوب الـدعاء عنـد رؤيه الهلال وهـذه الآيات والروايات الناهيه تدل على حرمه العمل بمؤدى الأمارات المظنونه فإذن يلزم اجتماع الضدين الوجوب والحرمه فى مرحله الجعل فى شىء واحد واجتماع المفسده والمصـلحه والإـراده والكراهه والمحبوبيه والمبغوضـيه فى مرحله المبـادئ، إذ وجوب المؤدى تـابع لمصـلحه ملزمه وحرمته تابع لمفسـده ملزمه فـالوجوب يتبع المحبوبيه والإراده والحرمه تتبع الكراهه والمبغوضـيه، وكـذلك يلزم اجتماع النقيضـين فى مرحله الامتثال فإن وجوب المؤدى يقتضى الاتيان به وحرمته تقتضى تركه والاجتناب عنه ولا يمكن الجمع بينهما.

نعم اجتماع الضدين الجوب والحرمه فى مرحله الجعل لا محذور فيه لأنه لا مانع من اجتماع الوجوب والحرمه فى شىء واحد بما همـا أمران اعتباريـان لمـا ذكرناه غير مره من أن الأمور الاعتباريه لا واقع موضوعى لها فى الخارج ولا تتصور المضاده والمماثله بينهـا فـإن المضـاده والممـاثله إنما هى فى الأمور الخارجيه التكوينيه لا فى الأمور الاعتباريه التى لا واقع لها فى الخارج غير عالم الاعتبار والذهن.

فإذن لا يلزم اجتماع الضدين فى مرحله الجعل بما هما أمران اعتباريان والمحذور إنما هو فى اجتماع الإراده والكراهه والمصلحه والمفسـده والمحبـوبيه والمبغوضـيه فى مرحله المبـادئ فإنهـا من الأـمور التكـوينيه فلاـ يمكن اجتمـاع المحبـوب مـع المبغـوض واجتماع المراد مع المكروه والمفسده مع المصلحه وكذلك فى مرحله الامتثال لا يمكن الجمع بينهما.

هذا إذا كان مؤدى الأماره المظنونه الوجوب إذا كان العمل بالظن حراما بحرمه تكليفيه مولويه.

وأما إذا كان مؤدى الأماره المظنونه أيضا الحرمه فعندئذ لا يلزم اجتماع الضدين فى مرحله المبادئ غايه الأمر يلزم اجتماع المفسدتين فى شيء واحد ولكن المفسدتين إذا اجتمعتا فى شيء واحد تندك أحداهما فى الأخرى فتصبحان مفسده واحده أقوى وأكد من كل واحده منهما، وكذلك والكراهه إذا اجتمعتا فى شيء واحد فتندك كل منهما فى شيء واحده وتصبحان كراهه واحده أقوى من الكراهتين فعندئذ لا يلزم اجتماع الضدين فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الامتثال.

ولكن هذا مجرد تصور ولا دليل عل ذلك فى مقام الإثبات.

فالنتيجه أنه لا يمكن الالتزام بأن مفاد الآيات والروايات الناهيه الحكم التكليفى المولوى وهو حرمه العمل بالظن.

وأما الحكم الإرشادى المحض فقد ذكرنا أنه خلاف الظاهر فلا يمكن حمل هذه الآيات والروايات الناهيه على ذلك وأن مفادها الأخبار فقط عن حكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن فى مقام الامتثال بل الظاهر منها أن مفادها الإرشاد الى عدم حجيه الأمارات المظنونه فى عرض الأدله التى تدل على حجيه الأمارات المظنونه.

وأما الأمر الثانى الذى ذكره السيد الاستاذ(قده) من أن حكومه الأمارات المظنونه المعتبره على الآيات والروايات الناهيه إن كانت بملاك حجيتها بوجودها الواقعى وإن لم يصل الى المكلف فعندئذ يكون الشك فى حجيه أماره من الشك فى الموضوع وداخل فى الشبهه الموضوعيه فلا يمكن التمسك بعموم هذه الآيات والروايات الناهيه ما ذكره(قده) لا يمكن المساعده عليه.

وقد أشرنا آنفا أنه لا فرق بين الحكومه والتخصيص فى مقام الثبوت فإنها فى مقام الثبوت تخصيص لموضوع العام بغير المخصص وبغير دليل الحاكم فلا فرق بينهما فى مقام الثبوت فإن دليل الحاكم كدليل المخصص مقيد لموضوع العام والمرفوع إنما هو الحكم دون الموضوع، والفرق بينهما إنما هو فى مقام الإثبات فإن الدليل المخصص مفاده رفع حكم العام عن الخاص مباشره واما دليل الحاكم فمفاده رفع الحكم العام عن الحاكم بلسان نفى الموضوع هذا هو الفارق بينهما فإن الدليل الحاكم يرفع حكم العام عن الموضوع بلسان رفع الموضوع اعتبارا والا فالموضوع باق وجدانا وحقيقه، ومن المعلوم أن الرفع الاعتبارى لا يؤثر فى الخارج اصلا ولا يوجب الانقلاب فيه ولا يجعل ما ليس بعلم علما فإن اعتبار الشارع الأمارات الظنيه علما هذا إنما هو موجود فى عالم الاعتبار والذهن لا فى الخارج ولهذا لا تأثير له فى الخارج فلا يمكن ان يكون الشك فى حجيه أماره أو عدم حجيتها من الشك فى الموضوع لأن الشك فى الموضوع إنما هو من الشك فى الموضوع الخارجى كما إذا شككنا فى فرد خارجى كزيد أنه عالم أو ليس بعالم فإذا ورد من المولى ((أكرم العلماء)) وشككنا أن زيد فى الخارج عالم أو ليس بعالم هذا يكون الشك فى موضوع العام فإذا كان عالما ينطبق عليه موضوع العام وإن لم يكن عالما فلا ينطبق انطباقا حقيقيا هذا يكون من الشبهه الموضوعيه فلا يمكن التمسك بعموم العام لإثبات وجوب إكرامه لأن مفاد العام إثبات وجوب الإكرام لموضوعه على تقدير وجوده فى الخارج واما أنه موجود أو ليس بموجود فهو ساكت عنه فالعام لا يدل على ان زيد عالم بل هو ساكت عن ذلك ولا بد من أحراز علمه من الخارج فإذا احرزنا أنه عالم ينطبق عليه موضوع العام ويكون محكوما بحكمه وإذا لم نحرز انه عالم فلا ينطبق عليه موضوع العام.

وأما فی باب الحکومه فالموضوع باق حقیقه ورفع الموضوع اعتبارا لا أثر له ولا یجعل ما لیس بموضوع موضوعا او ما لیس بعلم علما إذ یستحیل تکوین الشیء وإیجاده بالاعتبار.

فإذن سواء أ کانت حکومه الأمارات المعتبره علی عموم الآیات والروایات الناهیه بملاک حجیتها بوجودها الواقعی أم کانت بملاک حجیتها بوجودها العلمی فلا یکون الشک فی حجیه الأماره من الشک فی الموضوع حتی لا یمکن التمسک بعمومها فعندئذ إذا شککنا فی حجیه أماره فلا مانع من التمسک بعموم هذه الآیات والروایات لإثبات حکمه لهذه المشکوک وهو حرمه الظن لأن هذا المشکوک ظن وجدانا وحقیقه والشک إنما هو فی حجیته فالموضوع محرز والشک انما هو فی ثبوت حکمه ویرجع هذا الشک الی الشک فی التخصیص الزائد والمرجع فیه عموم العام.

الاصل عند الشک فی حجیه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاصل عند الشک فی حجیه الظن

ذکرنا أن مفاد الآیات والروایات الناهیه هو الإرشاد الی عدم حجیه الأمارات المظنونه فی عرض أدله حجیتها وذکرنا أیضا أنه علی القول بأن الأمارات المعتبره حاکمه علی الآیات والروایات الناهیه ورافعه لموضوعها تعبدا علی هذا القول إذا شککنا فی حجیه أماره فهذا الشک شک فی الموضوع فلا یمکن التمسک بالعام إذا کان الشک فی موضوعه لأنه شبهه موضوعیه ولا یمکن التمسک بالعام فی الشبهات الموضوعیه وذکرنا انه لا فرق بین الحکومه والتخصیص فی مقام الثبوت وإنما الفرق بینهما فی مقام الإثبات فی لسان الدلیل فإن التخصیص نفی الحکم العام مباشره عن موضوعه وأما الدلیل الحاکم فینفی حکم العام بلسان نفی الموضوع وفی الحقیقه المنفی هو الحکم والموضوع باق وجدانا وحقیقه.

وأما الأمر الثالث الذی ذکره السید الاستاذ(قده) من أن حکومه الأمارات علی عموم الآیات والروایات الناهیه إنما هو بملاک حجیتها بوجودها العلمی الواصل الی المکلف وعلی هذا فإذا شککنا فی حجیه أماره وعدم حجیتها فلا یلزم محذور الشک فی الموضوع لأن حجیه هذه الأماره لم تصل الی المکلف جزما باعتبار انه شاک فیها فلا یکون الشک فی الموضوع فلا مانع من التمسک بعموم الآیات والروایات الناهیه لإثبات حکمه وهو حرمه العمل بالأمارات المظنونه.

ص: ۱۹

ما ذکره (قده) لا یمکن المساعده علیه.

إذ لا شبهه فی أن الحکومه من آثار حجیه الأماره بوجودها الواقعی کما أن التخصیص من آثار وجود حجیه الخاص واقعا سواء وصل الی المکلف او لم یصل الیه، فالحکومه من آثار الحجیه الواقعیه سواء وصلت الی المکلف او لم تصل علم المکلف بها او لم یعلم فهی من آثار الحجیه الواقعیه.

فإن کان المجعول فی باب الأمارات الحجیه بمعنی الطریقیه والکاشفیه والعلم التعبدی کانت الأماره حاکمه علی عموم هذه

الآيات والروايات الناهيه سواء وصلت الى المكلف حجيتها او لم تصل علم المكلف بها او لم يعلم فإن حاكميه الأمارات منوطه بحجيتها بوجودها الواقعى كما أن التخصيص ايضا كذلك منوط بحجيه الخاص بوجوده الواقعى وكذلك الحال فى التقييد وكذلك فى قرينيه الأظهر إذ الأظهر قرينه واقعا على التصرف فى الظاهر سواء علم المكلف بها او لم يعلم ووصلت الى المكلف او لا.

والخلاصه أن حكاميه الأمارات المعتبره إنما هى بملاك حجيتها بوجودها الواقعى.

فإذا جعل الشارع الطريقيه والعلم التعبدى للأمارات فهى حاكمه على هذه العمومات من الآيات والروايات الناهيه سواء وصلت الى المكلف حجيتها او لم تصل فإن حاكميه هذه الأمارات منوطه باعتبار طريقيتها وجعلها لا بوجودها العلمى الواصل الى المكلف.

هذا مضافا الى حكومه هذه الأمارات إذا كانت منوطه بحجيتها بوجودها العلمى الواصل فلازم ذلك أن تكون تلك الأمارات وارده على هذه العمومات الناهيه من الآيات والروايات ورافعه لموضوعها وجدانا فإن لازم ذلك أن يكون دليل المحكوم مقيدا بعدم الوصول فإن دليل الحاكم إذا كان مقيدا بالوصول فبطبيعه الحال يكون دليل المحكوم مقيد بعدم الوصول كما هو الحال فى العام والخاص فإن دليل الخاص إذا كان مقيدا بعنوان فبطبيعه الحال يكون موضوع العام مقيدا بعدم هذا العنوان. فإذا قال المولى ((أكرم العلماء)) ثم قال ((لا تكرم الفساق منهم)) كان دليل الخاص مقيد بعنوان الفساق فبطبيعه الحال يكون موضوع العام مقيدا بعدم هذا العنوان فموضوع العام العالم الذى لا يكون فاسقا وأما العالم إذا كان فاسقا فهو داخل فى الخاص وكذلك دليل الحاكم والمحكوم فإن دليل الحاكم إذا كان معنونا بعنوان خاص أى بعنون الوصول فبطبيعه الحال يكون موضوع الدليل المحكوم مقيد بعدم الوصول.

وعلى هـذا إذا وصلت حجيه الأماره الى المكلف ارتفع موضوع العام وجدانا فيتبـدل عـدم الوصول بالوصول وجدانا وهـذا من الورود وليس من الحكومه فإن المكلف إذا علم بالحجيه فقد ارتفع موضوع دليل المحكوم وجدانا.

ودعوى أن المراد من الوصول الوصول التعبدى لا ـ الوصول الوجدانى فإن وصول حجيه الأماره الى المكلف تاره يكون بالوجدان كما لو علمنا أن هـذا الخبر حجه فتاره يكون وصول حجيته بالوجدان وأخرى يكون بالتعبد كما إذا قام خبر الثقه على حجيه ظاهر الكتاب فحجيه ظاهر الكتاب قد وصلت الينا بالتعبد وهو خبر الثقه لأنه لا يفيد العلم الوجدانى وإنما هو علم تعبدا وإذا كان وصول الحجيه بالتعبد فهو حاكم وليس بوارد.

هـذه الدعوى مدفوعه إذ لا ـ يمكن ان يراد من الوصول الوصول التعبدى فقط بل وصول الحجيه دائما بالوجدان أما مباشره او بالواسطه لأن كل ما بالغير لا بد ان ينتهى الى ما بالذات لأننا فرضنا أن حجيه ظواهر الآيات قد ثبتت بخبر الثقه وأخبار الثقه تفيد العلم التعبدى لا العلم الوجدانى ولكن حجيه أخبار الثقه قد ثبتت بالقطع الوجدانى وهى السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بها الممضاه شرعا من قبل الشارع وجدانا فإذن حجيه ظواهر الكتاب تنتهى الى القطع بالواسطه، فوصول حجيه الأمارات قطعى أما مباشره او بالواسطه فمن أجل ذلك تكون الأمارات المعتبره وارده على عموم هـذه الآيات والروايات الناهيه ورافعه لموضوعها وجدانا فإن موضوعها مقيد بعدم الوصول ودليل الحاكم وصول وجدانا فيلزم من إناطه حكومه الأمارات المعتبره بحجيتها بوجودها العلمى الواصل يلزم كونها وارده على عموم هذه الآيات والروايات الناهيه لا أنها حاكمه.

هـذ مضافا الى ان هـذا لا ـ يختص بكون حجيه الأمارات الطريقيه والعلم التعبدى بل لو قلنا أن حجيه الأمارات المجعوله فى الشريعه المقدسه عباره عن المنجزيه والمعذريه كما اختاره صاحب الكفايه(قده) أو أن حجيتها عباره عن جعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صوره المطابقه والمخالفه له فى صوره عدم مطابقه الأمارات للواقع كما يظهر ذلك من شيخنا الانصارى فوصول الحجيه سواء كانت بمعنى الطريقيه ام كان بمعنى المنجزيه والمعذريه او بمعنى الحكم الظاهرى يستلزم ورود الأمارات المعتبره على عموم هذه الآيات والروايات الناهيه فإن وصول الحجه إنا هو بالوجدان سواء كانت الحجه بمعنى الطريقيه او بمعنى المنجزيه او المعذريه او بمعنى جعل الحكم الظاهرى فإن الحجيه بأى معنى كان يوجب تقييد موضوع العام بعدم وصولها فإذا وصلت الحجه الى المكلف بأى معنى كانت فهى وارده على عموم هذه الآيات والروايات ورافع لموضوعها وجدانا لأن موضوعها مقيد بعدم الوصول فعدم الوصول تبدل بالوصول وجدانا.

فالنتیجه أن ما ذکره السید الاستاذ(قده) لا یمکن اتمامه.

الأصل عند الشک فی حجیه أماره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل عند الشک فی حجیه أماره

تحصل مما ذکرنا أن ما ذکره المحقق النائینی(قده) من أن حکومه الأمارات المعتبره علی العمومات الناهیه من الآیات والروایات إنما هو بملاک حجیتها بوجودها الواقعی، وعلی هذا بنی علی أنه إذا شک فی حجیه أماره فهو شک فی موضوع هذه العمومات وإذا کان الشک فی الموضوع فلا یجوز التمسک بها، لأنه من التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه.

وقد أورد علیه السید الاستاذ تاره بالحل، بأن حکومه هذه الأمارات المعتبره علی هذه العمومات إنما هو بملاک وجودها العلمی الواصل الی المکلف لا بوجودها الواقعی، فإذا شک فی حجیه أماره فلیس الشک فی الموضوع حتی یکون التمسک بهذه العمومات من التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه – علی تفصیل تقدم–.

وتاره بالنقض بأدله الأصول العملیه کأصاله البراءه والطهاره ونحوهما، فإن موضوعها مقید بعدم العلم بالحکم الواقعی، وعلی هذا إذا شک فی حجیه أماره فعلی القول بأن الحجیه بمعنی الطریقیه والعلم التعبدی فیکون الشک فی موضوع أدله الأصول العملیه، لأن الشک فی حجیه الأماره یکون شکا فی أنها علم بالواقع أو أنها لیس بعلم بالواقع وموضوع هذه الأدله مقید بعدم العلم بالواقع، وهذا شک فی موضوع هذه الأدله وعلی هذا فلا یمکن التمسک بهذه الأدله فی موارد الشک فی حجیه أماره، لأنه من التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه.

ویمکن الجواب عن ذلک بأمرین:

الأمر الأول: ما ذکرناه من أنه لا فرق بین الحکومه والتخصیص فی مقام الثبوت، فکما ان التخصیص تقیید فی موضوع العام کذلک الحکومه تقیید فی موضوع العام ولا فرق بینهما من هذه الناحیه، فإذ قال المولی ((أکرم العلماء)) ثم قال ((لا تکرم الفساق منهم)) فدلیل المخصص یوجب تقیید موضوع العام وهو العالم المقید بعدم کونه فاسقا، وکذلک الحال فی دلیل الحاکم فی مثل ((لا ربا بین الوالد والولد)) فإنه فی مقام الثبوت یقید موضوع أدله الربا بعدم الربا بین الوالد والولد، فإذن لا فرق بین الحکومه والتخصیص فی مقام الثبوت فکلاهما مقید لموضوع العام غایه الأمر أن دلیل المخصص مقید لموضوع العام بعدم عنوان المخصص، ودلیل الحاکم مقید لموضوع العام بعدم عنوان دلیل الحاکم وإلا فکلاهما مقید لموضوع دلیل العام وینفی الحکم عن موضوع العام، والفرق بینهما إنما هو فی مقام الإثبات، فإن دلیل المخصص ینفی حکم العام عن موضوعه مباشره، وأما دلیل الحاکم فینفی حکم العام عن موضوعه بلسان نفی الموضوع، وهذا اللسان لسان شرعی تعبدی واعتباری ولا واقع موضوعی له فی الخارج ولا یؤثر فی الواقع ولا یوجب انقلاب الواقع فی الخارج ولا یجعل ما لیس بعلم علما، فموضوع الأصول العملیه وهو عدم العلم بالواقع موجود وجدانا عند الشک فی حجیه أماره، والشک إنما هو فی حکم هذا الموضوع فلا مانع من التمسک بعموم أدله الأصول العملیه.

الأـمر الثـانی: أنا لو فرضـنا أنه لا یمکن التمسک بأدله الأصول العلمیه ولکن لا مانع من التمسک ببـدلها وهو دلیل الاستصـحاب الموضوعی فی المقام، فإنا إذا شـککنا فی حجیه أماره وعـدم حجیتها فلا مانع من استصـحاب عـدم حجیتها وهـذا الاستصـحاب یثبت عدم حجیه هذه الأماره وأنها لیست بحجه ومؤمنه من العقوبه ولا أثر لها.

فـإذن إذا لم یمکن التمسـک بـأدله الأـصول العلمیه غیر المحرزه فلا مانع من التمسک بأدله الاستصـحاب الموضوعی فی المقام وهو استصحاب عدم الحجیه.

هذا تمام کلامنا فی الوجه الثانی وهو المسک بالآیات والروایات الناهیه عن العمل بالظن.

الوجه الثـالث: التمسـک بأدله حرمه التشـریع کقوله تعالی (اللَّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (۱) والروایات التی تدل علی أن أدخـال ما لم یعلم أنه من الـدین فی الـدین فهو تشـریع محرم، فإذا لم یعلم المکلف بوجوب شـیء ومع ذلک یقول بوجوبه فهو تشـریع محرم، ولهـذا قد ورد فی الروایات ((أن القضاه أربعه ثلاثه فی النار وواحد فی الجنه رجل قضـی بجور وهو یعلم فهو فی النار ، ورجل قضـی بجور وهو لا یعلم فهو فی النار ، ورجل قضـی بالحق وهو لا یعلم فهو فی النار ورجل قضـی بالحق وهو یعلم فهو فی الجنه)) (۲) .

فالتشـریع عباره عن أدخال ما لم یعلم أنه من الـدین فی الدین کما لو قال بوجوب شـیء أو حرمته وهو لا یعلم بوجوبه أو حرمته فی الدین فهذا تشریع ومحرم ومستحق فاعله للعقاب.

فأدله التشـریع تشمل بعمومها وإطلاقها موارد الشک فی الحجیه، فإن الخارج من هذه الأدله الأمارات المعتبره التی ثبتت حجیتها لأن العمل بها لیس تشریعا ومحرما وأما الأمارات المشکوکه الحجیه فلا یعلم خروجها عن هذه الأدله لأنا نشک فی خروجها عن هـذه الأدله وعـدم خروجها فعندئـذ لا مانع من التمسک بعموم هذه الأدله، وهذا لیس من التمسک بالعام فی الشـبهه المصداقیه، لأن موضوع هـذه الأدله عـدم العلم بالواقع وعـدم العلم بأنه من الـدین والافتراء وهو محرز بالوجـدان فالشک إنما هو فی الحکم وهو حرمه العمل به فلا مانع من التمسک بعموم هذه الأدله لإثبات حرمه العمل بالأماره المشکوکه تشریعا.

۱- یونس/السوره ۱۰، الآیه ۵۹.

۲- وسائل الشیعه، الحر العاملی، ج۲۷، ص۲۲، کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، باب۴، ح۶، ط آل البیت.

ثم ان الفرق بين هـذا الوجه والوجه السابق هو أن هـذا الوجه يمتاز عن الوجه السابق بالموضوع والمحمول معا، فإن موضوع هذا الوجه هو الافتراء على الله وإدخال مـا لم يعلم أنه من الـدين فى الـدين وهو موضوع أدله حرمه التشريع وأما موضوع الأدله فى الوجه السابق فهو الظن أى الأمارات الظنيه، وأما من حيث الحكم والمحمول فإن الحكم فى هذه الأدله حرمه التشريع تكليفا أى حرمه إدخال مـا لم يعلم أنه من الـدين فى الـدين تكليفـا وامـا مفاد الأدله فى الوجه السابق الارشاد الى عـدم حجيه الظن، فهـذا الوجه يمتاز عن الوجه السابق فى الموضوع والحكم.

ثم أن هـذا الوجه إنمـا يمكن الاسـتدلال به على عـدم حجيه الأمـارات التى لم تثبت حجيتهـا بملاك الملازمه بين حرمه اسـناد مؤداهـا الى الشـارع وبين عـدم الحجيه، لأنه إذا حرم اسـناد مؤداهـا الى الشارع فهو يسـتلزم أنها ليس بحجه وأما إذا كانت حجه فيجوز اسناد مؤداها الى الشارع، فالملازمه فى كلا الطرفين موجوده.

ولكن قـد يقـال كمـا قيـل: إن هـذه الملازمه ليست من آثـار حجيه الأمـاره أو عـدم حجيتهـا، فـإن من آثار حجيه أماره التنجيز والتعـذير لأن الأماره إن كانت مطابقه للواقع فهى منجزه للواقع وإن لم تكن مطابقه للواقع فهى معذره، فالتعذير والتنجيز من آثار الحجيه وأما اسـناد مؤداها فهو من آثار ثبوت الواقع حقيقه لا من آثار حجيه الأماره وإن لم تكن مطابقه للواقع، ومن الواضـح أن حجيه الأمـاره لا تثبت الواقع حتى على القول بأن الحجيه بمعنى الطريقيه والعلم التعبـدى لأن هـذا العلم اعتبارى ولا وجود له الا فى عالم الاعتبار ولا أثر له فى عالم الواقع والخارج ولا يجعل ما ليس بعلم علما لاستحاله تكوين شيء بالاعتبار خارجا.

فإذن حجيه الأماره سواء أ كانت بمعنى الطريقه والعلم التعبدى أم كانت بمعنى المنجزيه والمعذريه أم كانت بمعنى التنزيل وجعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صوره المطابقه والمخالف له فى صوره عدم المطابقه فعلى جميع التقادير والأقوال فى المسأله الحجيه لا تثبت الواقع، فإذن لا يمكن اسناد مؤداها الى الشارع فإن اسناد المؤدى من آثار ثبوت الواقع لا من أثار حجيه الأماره.

والجواب عن هذا القيل واضح، فإن الأماره إذا كانت حجه تثبت مؤدياتها فإن معنى حجيه الأماره ثبوت مؤداها وثبوت مدلولها شرعا ومع ثبوت مؤداها شرعا فكيف لا يصح اسناد مؤداها الى الشارع؟ فهذا تناقض وتهافت، فإن الشارع حكم بثبوت مدلول هذه الأماره ومؤداها فكيف لا يصح اسنادها اليه؟ ومعنى حجيه الأماره على جميع الأقوال ثبوت مدلولها شرعا فإذا ثبت مؤداها ومدلولها شرعا فكيف لا يصح اسنادها الى الشارع؟

ولهذا ما ذكر من الاشكال لا يرجع الى معنى محصل.

ومن هنا لا شبهه فى صحه إسناد الأحكام الاجتهاديه، لأنها وليده أفكار المجتهدين غايه الأمر أنها ذات طابع إسلامى شرعى ومن أجل ذلك يصح إسنادها الى الشارع، وكذلك الحال فى المقام فإن الأماره إذا كانت حجه فيثبت مؤداها شرعا ومعه يصح اسناده الى الشارع، وإذا لم تثبت حجيتها لم يثبت مؤداها شرعا وعندئذ لا يصح اسناد مؤداها الى الشارع وهذا واضح.

الأصل عند الشك فى الحجيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل عند الشك فى الحجيه

تحصل مما ذكرنا أن الأماره إذا كانت حجه ووصلت حجيتها الى المكلف جاز اسناد مؤداها الى الشارع فإن حجيه الأماره إذا ثبتت ثبت مؤداها أيضا وإذا ثبت مؤداها جاز اسناده الى الشارع، وهذا مما لا شبهه فيه.

ص: ٢٥

ثم أن هنا عده جهات ينبغى البحث عنها:

الجهه الأولى: أن الحكم الثابت فى الشريعه المقدسه والمجهول فيها يصح اسناده الى الشارع بلا فرق بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى من هذه الناحيه، فإن كلا الحكمين حكم شرعى مجعول من قبل الشارع فكما ان الحكم الواقعى حكم شرعى مجعول من قبل الشارع فكذلك الحكم الظاهرى حكم شرعى مجعول من قبل الشارع، وعلى هذا فكما يصح اسناد الحكم الواقعى الى الشارع واقعا فكذلك يصح اسناد الحكم الظاهرى الى الشارع ظاهرا، فالفرق بينهما إنما هو فى الواقع والظاهر، فإن اسناد الحكم الواقعى الى الشارع فى مستوى الواقع وأما اسناد الحكم الظاهرى ففى مستوى الظاهر وإلا فكلا الحكمين حكم شرعى مجعول من قبل الشرع فلا فرق بينما من هذه الناحيه.

وعلى هـذا فإذا كانت الأماره حجه ووصلت حجيتها الى المكلف وعلم المكلف بها جاز له اسـناد مؤداها الى الشارع ظاهرا، نعم لاـ يجوز اسـناد مؤداهـا الى الشـارع واقعا لأنه لا يعلم بأن مؤداها ثابت واقعا فيـدخل فى إطلاق الآيه المباركه (آَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (١) وفى إطلاق الروايات التى تدل على أن إدخال ما لم يعلم أنه من الدين فى الدين تشريع محرم، وحيث لا نعلم أن مؤدى الأماره مطابق للواقع او ليس مطابقا للواقع فهو مشمول لإطلاق الروايات كما أنه مشمول لإطلاق الآيه المباركه.

ومن هنا يظهر أن الإشكال المتقدم من أن اسـناد مؤدى الأماره ليس من آثار الحجيه وأن آثار الحجيه إنما هى التنجيز والتعذير دون إسـناد مؤدى الأماره يظهر أن هذا الإشكال مبنى على الخلط بين صحه إسـناد المؤدى الى الشارع ظاهرا وبين صحه اسناده الى الشارع واقعا، فالذى لا يمكن اسـناده الى الشارع هو الثانى أى لا يصح إسناد المؤدى الى الشارع واقعا فإنه يدخل فى إطلاق الآيه المباركه والروايات لأن حجيه الأماره لا تثبت الواقع ولا تنقح موضوع اسـناد المؤدى الى الشارع واقعا بل حجيتها إنما تثبت إسناد المؤدى ظاهرا وتنقح موضوع اسناد المؤدى الى الشارع ظاهرا.

١- يونس/السوره ١٠، الآيه ٥٩.

الجهه الثانيه: هل اسناد مؤدى الأماره الى الشارع أو الاستناد اليه فى مقام العمل الشخصى او العمل النوعى كعمليه الاستنباط هل هو من آثار حجيه الأماره بوجودها الواقعى أو من آثار حجيتها بوجودها العلمى الواصل الى المكلف؟

لا شبهه فى أنه من آثار الأماره بوجودها العلمى فإن الأماره إذا كانت حجه ووصلت حجيتها الى المكلف وعلم بها فعندئذ جاز اسناد مؤداها الى الشارع وجاز الاستناد اليها فى مقام العمل، وأما إذا كانت الأماره حجه ولم تصل حجيتها الى المكلف ولم يعلم بها لم يجز اسناد مؤداها الى الشاعر لأنه يدخل فى إطلاق الآيه المباركه فإنه لم يحرز الأذن فى اسناد مؤدى هذه الأماره الى الشارع فهو محرم من باب الافتراء على الله ويدخل فى إطلاق الروايات أيضا لأنه من أدخال ما لم يعلم أنه من الدين فى الدين حيث أنه لا يعلم بحجيه الأماره ولا يعلم بثبوت مؤداها شرعا فإذن يدخل فى (ما لا يعلم أنه من الدين فى الدين).

الجهه الثالثه: هل تقديم الأمارات المعتبره على أدله حرمه التشريع كالآيه المباركه والروايات من باب الورود أو من باب الحكومه أو من باب التخصيص والتقييد؟

فيه وجوه.

والظاهر أن تقديمها على هذه الأدله من باب الورود لا من باب الحكومه ولا من باب التخصيص والتقييد.

وذلك لأن المأخوذ فى لسان الآيه المباركه حرمه الافتراء بدون الأذن منه تعالى، ولا شبهه فى أن الأماره إذا كانت معتبره وحجه ووصلت حجيتها الى المكلف وعلم المكلف بها فلا شبهه فى أنها أذن من الله تعالى ولا فرق فى الأذن بين أن يكون واقعيا او يكون ظاهريا لأن كلاهما أذن من الله تعالى.

فإذن الأماره المعتبره خارجه عن موضوع الآيه المباركه وجدانا فإن موضوع الآيه المباركه عدم الأذن والأماره المعتبره التى ثبت حجيتها ووصلت الى المكلف فعلم المكلف بها هى أذن ظاهرا قطعا ووجدانا، فهى رافعه لحرمه الافتراء بارتفاع موضوعها وهو عدم الأذن غايه الأمر أن الأذن تاره يكون واقعيا وأخرى يكون ظاهريا لأنه إذا علم بالحكم الواقعى فالأذن واقعى فيدخل فى اسناد ما علم أنه من الدين فى الدين واقعا وإذا كان الأذن ظاهريا فيدخل فى اسناد ما علم انه من الدين فى الدين ظاهرا، ولكن كلاهما أذن من الله تعالى وأذن من الشارع بلا فرق بين الأذن الواقعى والأذن الظاهرى، وموضوع الحرمه التشريعيه فى الروايات عدم العلم بأن المشكوك داخل فى الدين لا بأن المشكوك من الدين سواء كان المشكوك حكما وضعيا كحجيه الأماره أو حكما تكليفيا كالوجوب أو الحرمه.

وعلى هذ فالأماره إذا كانت معتبره وثبتت حجيتها ووصلت الى المكلف وعلم بها فلا شبهه فى أن حجيتها من الدين كما أنه لا شبهه فى أن مؤداها من الدين غايه الأمر أنه من الدين ظاهرا لأن الدين تاره يكون واقعيا وأخرى يكون ظاهريا وكلاهما دين مجعول من الله تعالى وتقدس بلا فرق بين أن يكون دينا واقعيا أو دينا ظاهريا.

فإذن لا شبهه فى أن حجيه الأماره من الدين وكذا مؤداها سواء كان مؤداها الوجوب أو الحرمه، فإذ يرتفع موضوع هذه الروايات وجدانا، وعليه ترتفع حرمه التشريع بارتفاع موضوعها وهو عدم العلم، فإن عدم العلم بأن المشكوك من الدين تبدل بالعلم بأنه من الدين وجدانا وهذا هو الورود.

واما أن تقديمها على هذه الأدله من باب الحكومه كما قيل فهو مبنى على أن المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والعلم التعبدى والمفروض أن المأخوذ فى موضوع حرمه التشريع فى الروايات هو عدم العلم الوجدانى وحيث أن الأمارات علم تعبدى فمن أجل ذلك تكون حاكمه عليها لا وارده.

ولكن هذا البيان غير صحيح فإنها حاكمه بالنسبه الى الواقع وأما بالنسبه الى الحكم الظاهرى فهى وارده والكلام إنما هو فى الأذن من قبل الله تعالى والأذن لا فرق فيه بين أن يكون واقعيا أو يكون ظاهريا فكلاهما أذن من الله تعالى وكذلك الحكم لا فرق بين أن يكون واقعيا أو ظاهريا فكما ان العلم الوجدانى بالحكم الواقعى رافع لموضوع أدله التشريع وجدانا كذلك العلم بالحكم الظاهرى كالعلم بحجيه الأماره أو العلم بمؤداها من الوجوب أو الحرمه رافع لموضوع هذه الأمارات فلا موضوع للحكومه.

وأما التخصيص والتقييد فهو مبنى على أن المجعول فى باب الأمارات هو المنجزيه والمعذريه والحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صوره المطابقه والمخالف فى صوره عدم المطابقه فعندئذ لا ورود ولا حكومه فتكون الأمارات المعتبره مخصصه له.

وهـذا البيان أيضا غير صـحيح لأن المأخوذ فى موضوع الآيه المباركه عـدم الأذن والمأخوذ فى موضوع الروايات عـدم العلم ولا فرق بين أن يكون العلم بالحكم الظاهرى أو العلم بالحكم الواقعى فكلا العلمين رافع للموضوع وجـدانا فالأماره إذا كانت معتبره فهو عـالم بـالحكم الظاهرى وجـدانا وهو حجيه الأماره وكـذلك مؤداها من الوجوب أو الحرمه فإذن هو رافع لموضوع الروايات وهو عـدم العلم فالأمـاره إذا كـانت حجه فهى إذن من الله تعالى ومع كونها إذن من الله تعالى فهى رافعه لموضوع الآيه المباركه وهو عـدم الأذن فعدم الأذن تبدل بالأذن وجدانا، إذ لا شـبهه فى أن الأماره إذا كانت حجه فهى إذن من الله تعالى ظاهرا وجدانا فيكون تقديم الأمارات على هذه الأدله من باب الورود.

الأصل عند الشك فى حجيه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل عند الشك فى حجيه الظن

ذكرنـا أن تقـديم الأمـارات المعتبره التى ثبتت حجيتهـا شـرعا على أدله التشـريع من الآـيه المبـاركه والروايـات إنما هو بالورود، والقول بـالورود مبنى على أن المـأخوذ فى الآـيه المبـاركه عـدم إحراز الإـذن أعم من الإحراز الوجـدانى والإحراز التعبـدى وهو الإحراز بحكم الشارع وكـذا موضوع الروايات مقيـد بعـدم العلم لأن إدخال ما لم يعلم أنه من الدين فى الدين محرم والمراد من العلم أعم من العلم الوجـدانى والعلم التعبدى الذى هو علم بحكم الشارع أى أن آثار العلم مترتبه عليه باعتبار ان الأماره المعتبره تقوم مقام العلم الموضوعى والعلم الطريقى والآثار المترتبه على العلم الوجدانى مترتبه على الأماره المعتبره أيضا.

وعلى هـذا فبمـا أن الأمـاره المعتبـره إحراز بحكم الشـارع بعـد ثبوت حجيتهـا فهى رافعه لموضوع الآـيه المبـاركه فـترتفع حرمه التشـريع بارتفاع موضوعها وجدانا وكذلك الحال بالنسـبه الى موضوع الروايات الداله على حرمه التشريع حيث ان الأمارات علم بحكم الشـارع أى يترتب عليهـا آثار العلم باعتبار ان الأمارات المعتبره تقوم مقام العلم الموضوعى والعلم الطريقى ويترتب عليها آثار العلم، فإذا كانت الأماره المعتبره علما بحكم الشارع فهى رافعه لموضوع هذه الروايات أى موضوع حرمه التشـريع فإنه ليس من إدخال فى الـدين ما لم يعلم أن منه بل يعلم أنه من الـدين بحكم الشارع ومع العلم بأنه من الـدين بحكم الشارع ترتفع حرمه التشـريع بارتفاع موضوعها لأن حرمه التشريع موضوعها إدخال ما لم يعلم أنه من الدين فى الدين وهو محرم بحرمه ذاتيه كحرمه سائر المحرمات.

ص: ۲۹

واما القول بالحكومه فهو مبنى على أن المراد من الإحراز المأخوذ فى موضوع الآيه المباركه (الله إذن لكم أم على الله تفترون) (١) الإـحراز الوجـدانى والمراد من الإـذن الإـذن الواقعى والأمـاره على القول بـالحجيه حيث أنهـا طريق باعتبار ان المجعول فيها الطريقه والعلم التعبـدى فمن أجـل ذلـك تقـوم الأمـاره مقـام القطع الطريقى والقطع الموضوعى وتكون حـاكمه أى توسع دائره طريقيه القطع لأـن الموضـوع أعم من الطريقيه الواقعيه الوجـدانيه والطريقيه التعبـديه فمن أجـل ذلـك تكون حـاكمه لأـن دليل الحاكم تاره يوسع دائره المحكوم وأخرى يضـيقها والمراد من الإحراز إذا كان إحرازا حقيقيا وجـدانيا والمراد من الإذن إذا كان إذنـا واقعيـا، فالأمـاره على القـول بـأن المجعـول فيهـا الطريقيه والعلم التعبـدى فهى حـاكمه لأنهـا توسع دائره الموضوع وتجعل

الموضوع أعم من الطريقيه الحقيقه والطريقه التعبديه.

واما على القول بالتخصيص أى أن الأمارات المعتبره مخصصه ومقيده لإطلاق هذه الأدله من الآيه المباركه والروايات فهو مبنى على ان المجعول فى باب الأمارات هو المنجزيه والمعذريه كما عن صاحب الكفايه(قده) أو المجعول التنزيل والحكم الظاهرى أى تنزيل مؤدى الأماره منزله الواقع وتنزيل القطع بالواقع التنزيلى والمراد من الواقع التنزيلى هو المؤدى والمراد من القطع هو الأماره والقطع بالواقع التنزيلى ينزل منزله القطع بالواقع الحقيقى، فدليل حجيه الأماره متكفل لتنزيلين تنزيل المؤدى منزله الواقع وتنزيل القطع بالواقع التنزيلى – وهو المؤدى – منزله القطع بالواقع الحقيقى كما ذكره صاحب الكفايه(قده) أيضا أى أن مفاد دليل الحجيه تنزيلان: أحدهما هو تنزيل المؤدى منزله الواقع والآخر تنزيل القطع بالواقع التنزيلى – وهو المؤدى – منزله القطع بالواقع الحقيقى، فالأماره من جهه تنزيل مؤداها منزله الواقع تقوم مقام القطع الطريقى ومن جهه تنزيل القطع بالمؤدى منزله القطع بالواقع تقوم مقام القطع الموضوعى، وعلى هذا فالأماره مخصصه لا أنها حاكمه باعتبار ان المجعول ليس هو الطريقيه والعلم التعبدى بل المجعول هو التنزيل فالأماره حينئذ مخصصه ومقيده.

١- يونس/السوره ١٠، الآيه ٥٩.

فالأقوال فی المسأله مبنیه علی ذلک.

ولکن الأظهر من هذه الأقوال هو القول الأول.

ثم أننا إذا شککنا فی حجیه أماره فهذا الشک لا یرجع الی الشک فی الموضوع حتی تکون الشبهه موضوعیه لأن الموضوع فی الآیه المبارکه عدم إحراز الإذن وهو موجود وجدانا والشک إنما هو فی الإذن أی أن هذه الأماره إذا کانت حجه فهی إذن وإن لم تکن حجه فلا- إذن فموضوع الآیه محرز والشک إنما هو فی حکم الموضوع وهو حرمه التشریع فلا مانع من التمسک بعموم الآیه لإثبات حرمه التشریع فی موارد الشک فی حجیه الأماره وعدم جواز اسناد مؤداها الی الشارع لأنه تشریع محرم وإدخال ما لم یعلم انه من الدین فی الدین وکذلک لا یجوز الاستناد الیها فی مقام العمل لأن الاستناد الیها استناد الی ما لم یعلم أنه من الدین وهو تشریع ومحرم فلا- یجوز نعم لو کان موضوع الآیه المبارکه عدم الإذن لا عدم إحراز الإذن فعندئذ تکون الشبهه موضوعیه لأن الشک حینئذ یکون فی حجیه الأماره إذ الشک فی حجیه الأماره معناه الشک فی کونها إذن او لا فإن کانت حجه فهی إذن وإن لم تکن حجه فلا- تکون إذنا فیکون الشک فی الموضوع والشبهه حینئذ تکون موضوعیه فلا- یجوز التمسک بإطلاق الآیه المبارکه.

قد یقال کما قیل أنه علی القول بتقدیم الأمارات المعتبره علی الآیه بالورود وکذلک علی الروایات إذا شککنا فی حجیه أماره فیکون الشک فی الموضوع وتکون الشبهه موضوعیه ولا- تکون حکمیه لأنا إذا شککنا فی حجیه أماره فإن کانت حجه فهی مصداق لإحراز الإذن وإن لم تکن حجه فلا تکون مصداقا له فهو شک فی موضوع الآیه المبارکه فلا یجوز التمسک بالإطلاق لأنه من التمسک بالإطلاق فی الشبهه الموضوعیه.

والجواب عن ذلـك أن فى القضايـا الوجـدانيه لا تتصور الشـبهه المصـداقيه فإن القضايا الوجـدانيه إنما هى موجوده فى وجـدان الشـخص ولا ـ واقع موضوعى لهـا حتى نشك فى أنها مطابقه للواقع او لا تكون مطابقه للواقع، فالشك فى المطابقه للواقع وعـدم المطابقه انما يتصور فى القضايا الواقعيه وأما فى القضايا الوجدانيه التى لا واقع موضوعى لها وإنما هى ثابته فى وجدان الشـخص فقط كالقطع والعلم والشك وما شاكل ذلك فلا واقع موضوعى لها ما عـدا وجودها فى عالم الذهن ولهذا لا تتصور فيها الشـبهه المصداقيه حتى يقال انه لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

فإذن لا مانع من التمسك بإطلاق الآيه المباركه وإطلاق الروايات.

الوجه الرابع: التمسك باستصحاب عدم حجيه الأماره إذا شككنا فى حجيتها.

فتاره يكون هـذا الاستصـحاب هو استصـحاب عدم الجعل لأن الشك انما هو فى اصل جعل الحجيه للأماره أى أن الشارع جعل الحجيه لهـا او لم يجعلهـا، وأخرى يكون الشـك فى اتصـاف الأمـاره بالحجيه هل هـذه الاماره متصـفه فى بالحجيه أو لا؟ فليس الشك فى الجعل وإنما الشك فى المجعول.

أما الأول فلا شـبهه فى جواز استصـحاب عدم الجعل فإذا شـككنا أن الشارع جعل الحجيه لهذه الأماره أو لم يجعلها فلا مانع من استصحاب عدم جعلها، فلا شبهه فى جريان هذا الاستصحاب، وإنما الكلام فى الفرض الثانى.

الأصل عند الشک فی حجیه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل عند الشك فى حجيه الظن

الوجه الرابع: التمسك باستصحاب عدم جعل الحجيه عند الشك فيها.

ويمكن تقريب ذلك بأحد نحوين:

النحو الأـول: أن يكون الشـك فى أصـل جعل الحجيه للأماره أى نشك فى أن الشارع جعل الحجيه لها أو لا، ففى مثل ذلك لا مانع من استصحاب عدم جعل الحجيه لها.

ص: ٣٢

النحو الثـانى: الشـك فى اتصـاف الأمـاره بـالحجيه، أى ان الأمـاره الموجوده فى الخـارج نشـك فى اتصافها بالحجيه، هل هـذه الأماره متصفه بالحجيه حتى يصح اسناد مؤداها الى الشارع والاستناد اليها فى مقام العمل او لا تكون متصفه بالحجيه فلا مانع من استصـحاب عـدم اتصافها بالحجيه بنحو الاستصـحاب فى الاعدام الأزليه، فإنه فى زمان لم تكن الأماره موجوده بمفاد كان التامه وبالوجود المحمولى، ثم أن الأماره قد تحققت فى الخارج وقد وجدت وشك فى اتصافها بالحجيه فلا مانع من استصـحاب عدم اتصافهـا بـالحجيه وبهـذا الاستصــحاب مع ضــمه الى الوجـدان يتحقـق الموضـوع، فـإن الأمـاره موجـوده بالوجـدان ومع ضـم

الاستصحاب اليها يتحقق موضوع عدم جواز اسناد مؤداها الى الشارع وعدم جواز الاستناد اليه فى مقام العمل فإن هذه أماره لم تكن متصفه بالحجيه والجزء الأول محرز بالوجدان والجزء الثانى محرز بالتعبد فيترتب عليه عدم جوزا اسناد مؤداها الى الشارع وعدم جواز الاستناد اليه فى مقام العمل.

فالنتيجه أنه لا مانع من هذا الاستصحاب.

فهذا الاستصحاب تاره فى مرحله الجعل والشك فى اصل حجيه الأماره وأخرى فى مرحله المجعول وهى فعليه الحجه بفعليه موضوعها ونشك أن الأماره الموجوده فى الخارج هل متصفه بها أو لا، ولا مانع من جريان الاستصحاب فى كلا الموردين.

هذا وقد أورد على الاستصحاب بالنحو الأول المحقق النائينى بإشكالين:

الإشكال الأول: ان المعتبر فى جريان الاستصحاب أركان ثلاثه والاستصحاب متقوم بهذه الاركان، الركن الأول اليقين بالحدوث، والركن الثانى الشك فى بقاء الحادث، والركن الثالث ترتب أثر عملى على المستصحب، فمع توفر هذه الأركان الثلاثه جرى الاستصحاب ومع عدم توفر جميعها أو بعضها دون البعض الأخر فلا يمكن جريان الاستصحاب، وفى المقام الركن الأول وإن كان ثابتا وهو اليقين بالحدوث أى اليقين بعدم جعل الحجيه للأماره قبل مجىء الشريعه المقدسه، والركن الثانى أيضا موجود وهو الشك فى بقاء هذا اليقين بعد مجىء الشرع المقدس، واما الركن الثالث فهو غير متوفر فى المقام وهو ترتب أثر عملى على هذا الاستصحاب.

وقد أفاد فی وجه ذلک أن الأثر المترتب على عدم الحجيه هو عدم جواز اسناد المؤدى الى الشارع وعدم جواز الاستناد اليه فی مقام العمل وهذا الأثر تاره يكون مترتبا على العلم بعدم حجيه الأماره واقعا، فإذا علم المكلف بعدم حجيه أماره واقعا فلا يجوز اسناد مؤداها الى الشارع وكذلک لا يجوز الاستناد اليها فی مقام العمل، وأخرى مترتب على الشک فی حجيتها وعدم العلم بها.

فإذن هذا الأثر مشترک بين هذين الفردين العلم بعدم حجيه الأماره واقعا والشک فی حجيتها وهو عدم العلم بها ومترتب على الجامع بينهما، أی الجامع بين العلم بعدم حجيه الأماره واقعا وعدم العلم بحجيتها، والفرد الثانی محرز بالوجدان لأن عدم العلم بحجيتها والشک فيه أمر وجدانی، فبطبيعه الحال يترتب عليه الأثر وهو عدم جواز اسناد مؤدى هذه الأماره المشكوک حجيتها وعدم العلم به الى الشارع وعدم جواز الاستناد اليها فی مقام العمل.

فإذن هذا الفرد محرز بالوجدان ويترتب عليه أثره كذلک، فإثبات الفرد الآخر بالتعبد الاستصحابی وهو العلم بعدم حجيه الأماره واقعا من جهه اثبات أثره لغو وتحصيل للحاصل لأن الأثر مترتب على الفرد الثانی المحرز بالوجدان وترتب الأثر عليه أيضا وجدانی، فإثبات هذ الأثر بإثبات فرد آخر بالتعبد الاستصحابی من تحصيل الحاصل بل هو من أردء إنحاء تحصيل الحاصل، فإن إثبات ما هو محرز بالوجدان وإحرازه بالتعبد من أردء أنحاء تحصيل الحاصل، فمن أجل ذلک لا يجری هذا الاستصحاب.

الإشكال الثانی: أن هذا الأثر أی اسناد المؤدى الى الشارع والاستناد اليه فی مقام العمل مترتب على الشک فی الحجيه والجهل بها لا على نفس الواقع باعتبار ان الأثر وهو عدم جواز اسناد المؤدى الى الشارع وعدم جواز الاستناد اليها فی مقام العمل مترتب على الشک فی الحجيه والجهل بها وعدم العلم بها لا على الواقع على اساس ان التشريع عباره عن أدخال ما لا يعلم أنه من الدين فی الدين وليس التشريع عباره عن أدخال ما ليس من الدين فی الدين، فإذا لم يعلم بحجيه الأماره والشک فيها فلا يجوز اسناد مؤداها الى الشارع لأنه تشريع لأنه من أدخال ما لا يعلم أنه من الدين فی الدين ولا يجوز الاستناد اليه فی مقام العمل لأنه تشريع.

هكذا ذكره المحقق النائينى(قده) (۱) .

وقد ناقش السيد الاستاذ(قده) فی كلا الإشكالين (۲) .

أما الإشكال الأول فلأن حكم العقل بعدم حجيه الأماره التى يشك فى حجيتها إنما هو بعدم الحجيه الفعليه أى أن العقل يحكم بعدم حجيه الأماره فعلا، فإذا شك المكلف فى حجيه أماره فعلا وعدم حجيتها فالعقل يحكم بعدم حجيتها فعلا بمعنى عدم ترتب الآثار عليها وهى اسناد مؤداها الى الشارع والاستناد اليها فى مقام العمل. وأما مورد الاستصحاب ومصبه إنما هو جعل الحجيه فى مرحله الجعل فما هو مصب الاستصحاب هو الشك فى جعل الحجيه فى مرحله الجعل فالمستصحب عدم جعل الحجيه لها.

فإذن ما هو ثابت بالوجدان غير ما هو ثابت بالاستصحاب، فما هو ثابت بالوجدان هو عدم ترتب الأثر على الشك فى الحجيه الفعليه وما هو ثابت بالاستصحاب عدم جعل الحجيه للأماره، فلا يلزم تحصيل الحاصل.

هذا بالنسبه الى الاشكال الأول.

وأما الإشكال الثانى فقد ذكر(قده) أولاً بالنقض بالروايات التى تنص على حرمه العمل بالقياس والنهى عن العمل به فما فائده هذ الروايات بعد حكم العقل بعدم جواز العمل بالقياس وعدم جواز الاستناد اليه فى مقام العمل وعدم جواز اسناد مضمونه ومدلوله ومؤداه الى الشارع؟ وكذا الروايات التى تنص على أصاله البراءه الشرعيه فما فائده هذه الروايات بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؟

وأما حلاً فلأن حكم العقل مقيد بعدم وصول البيان من قبل الشارع نفيا أو إثباتا لأن حكم العقل إنما هو فى طول حكم الشرع ومقيد بعدم وصول البيان من قبل الشرع نفيا أو إثباتا فإذا جاء البيان من قبل الشارع ينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه لأن موضوعه مقيد بعدم وصول البيان من قبل الشرع ومع وصول البيان من قبل الشرع ينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، فإذا جاءت الروايات المانعه عن العمل بالقياس فهى وإن كانت موافقه لحكم العقل لكن ينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه إذ موضوعه مقيد بعدم وصول البيان من قبل الشارع، وكذلك حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فإذا جاءت روايات البراءه فهى بيان رافعه لموضوع حكم العقل فينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه لأن حكم العقل ليس فى عرض حكم الشرع حتى يكون حكم الشرع لغوا بل هو فى طوله.

۱- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد الخوئى، ج۲، ص۸۷.

۲- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد سرور الواعظ، ج۲، ص۱۱۷.

وبعباره أخرى وسوف يأتى بيانه أن حكم العقل –وإن كان حكمه بحسن الطاعه وقبح المعصيه– معلق على عدم إذن المولى بترك الطاعه أو بارتكاب المعصيه، فإذا إذن المولى بذلك انتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه.

فإذن لا يكون هذا الاستصحاب فى المقام لغوا لأن الاستصحاب فى الفرد الاول وهو العلم بعدم حجيه الأماره واقعا رافع لموضوع حكم العقل فى الفرد الثانى فينتفى حكم العقل فى الفرد الثانى بانتفاء موضوعه فلا يكون هذا الاستصحاب لغوا.

وهنا وجوه أخرى لبطلان ما ذكره المحقق النائينى(قده) يأتى ذكرها إن شاء الله تعالى.

الأصل عند الشك فى حجيه الظن بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصل عند الشك فى حجيه الظن

ذكر السيد الاستاذ(قده) أن مورد حكم العقل غير مورد الاستصحاب فإن مورد حكم العقل هو عدم حجيه الظن أى الحجيه الفعليه واما مورد الاستصحاب ومصبه عدم جعل الحجيه، فإذن ما هو ثابت بالوجدان غير ما هو ثابت بالتعبد الاستصحابى فعندئذ لا يلزم محذور.

ولكن للمناقشه فى ذلك مجال، فإن مورد الاستصحاب ومصبه وإن كان غير مورد حكم العقل فإن مورد حكم العقل عدم الحجيه الفعليه ومورد الاستصحاب ومصبه عدم جعل الحجيه ولكن الأثر مشترك بينهما وهو عدم جواز الاسناد وعدم جواز الاستناد، فإذا ثبت هذا الأثر فترتب على مورد حكم العقل بالوجدان فيكون إثباته بالتعبد الاستصحابى مره ثانيه تحصيل للحاصل بل من أردء أنحائه لأن تحصيل ما هو ثابت بالوجدان بالتعبد من أردء أنحائه، وما نحن فيه كذلك فإن مورد حكم العقل وإن كان غير مورد الاستصحاب إلا أن الأثر مشترك بينهما فإذا كان الأثر مشترك بينهما فترتبه على مورد حكم العقل بالوجدان فإن مورد حكم العقل ثابت بالوجدان وهو الشك فى الحجيه الفعليه والشك أمر وجدانى وترتب الأثر عليه أيضا وجدانى وهو عدم جواز الاسناد وعدم جواز الاستناد فى مقام العمل وأما فى مورد الاستصحاب عدم جعل الحجيه الواقعيه فهو ثابت بالتعبد الاستصحابى والمفروض ان نفس الأثر المترتب على مورد حكم العقل مترتب على مصب الاستصحاب ومورده فإذن إثبات هذا الأثر بالتعبد الاستصحابى من تحصيل الحاصل، بل من أردء أنحائه، فمن أجل ذلك ما أورده السيد(قده) على المحقق النائينى غير تام.

ص: ۳۶

نعم يرد على المحقق النائينى(قده) فيما إذا كان الأثر متأكدا، فإذا فرضنا أن هنا أثرين مجعولين فى الشريعه المقدسه أحدهما مترتب على مورد حكم العقل والآخر مترتب على مورد الاستصحاب ومصبه فعندئذ لا يلزم محذور تحصيل الحاصل، فإن الأثر المترتب على مورد حكم العقل وإن كان ترتبه بالوجدان لأن موضوعه ثابت بالوجدان وهو الشك فى الحجيه الفعليه وعدم ا لعلم بها وهو أمر وجدانى وترتب أثره عليه أيضا أمر وجدانى، ولكن هذا لا يمنع عن جريان الاستصحاب استصحاب عدم جعل

الحجيه للأماره واقعا فإن الاستصحاب يثبت ذلك تعبدا ويترتب عليه أثره ايضا تعبدا وهذا لا محذور فيه ولا يلزم تحصيل الحاصل لأن الأثر المترتب على مورد الاستصحاب ومصبه غير الأثر المترتب على مورد حكم العقل فلا يلزم محذور تحصيل الحاصل، فالمناط إنما هو بتعدد الأثر لا بتعدد الموضوع فإذا كان الأثر واحدا والموضوع متعددا كما لو كان الأثر مترتبا على الجامع بين الموضوعين فإذا وجد الجامع فى ضمن أحد فرديه بوجود وجدانى ترتب عليه الأثر كذلك. فإثبات هذا الأثر مره ثانيه بإثبات فرده الآخر تعبدا تحصيلا للحاصل، بل من أردء أنحائه.

فالنتيجه أن دفع هذا الاشكال منوط بتعدد الأثر بأن يكون المجعول فى الشريعه المقدسه أثرين، أحدهما مترتب على مورد حكم العقل الثابت بالوجدان والآخر مترتب على مورد الاستصحاب ومصبه الثابت بالتعبد فعندئذ لا يلزم أى محذور، واما إذا كان الأثر واحدا وإن كان الموضوع متعددا فيلزم هذا المحذور أى محذور تحصيل الحاصل فإن هذا الأثر إذا ثبت وجدانا فإثباته مره ثانيه بالتعبد تحصيلا للحاصل بل من أردء أنحائه.

وأما الاشكال الثانى الذى أورده السيد الاستاذ(قده) على المحقق النائينى فهو تام كبرويا، فإن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وحكمه بدفع العقاب المحتمل أو حكم العقل بحسن الإطاعه وقبح المعصيه حكم تعليقى فلا يمكن ان يحكم العقل بنحو التنجيز فلاـ محاله يكون حكمه معلقا على عدم صدور البيان من الشارع على خلافه فالعقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان ومع صدور البيان من الشارع يرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه وكذا حكم العقل بدفع الضرر المحتمل حكم تعليقى معلق على عدم وجود المؤمن فى البين وأما إذا وصل المؤمن من قبل الشارع كأدله البراءه فإنها مؤمنه من العقاب وإن كانت مخالفه للواقع وكذلك الاستصحاب وما شاكل ذلك والامارات المعتبره فإنها مؤمنه فإذا وصل الى المكلف المؤمن من قبل الشارع ارتفع حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل بارتفاع موضوعه لأن موضوعه احتمال العقوبه ومع وجود المؤمن يرتفع هذا الاحتمال وبه يرتفع حكم العقل، وكذلك حكم العقل بحسن الطاعه وقبح المعصيه حكم معلق على عدم أذن الشارع بترك الطاعه فإذا صدر الإذن من الشارع بترك الواجب فعندئذ يرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه وهو حسن الطاعه مع صدور البيان من الشارع وبترك الواجب لاـ تكون العباده حسنه فينتفى حكم العقل بانتفاء موضوعه، وكذلك أذا رخص الشارع فى ارتكاب حرام فإنه يترفع حكم العقل بالقبح بارتفاع موضوعه لأن ارتكاب الحرام مع ترخيص الشارع ليس بقبيح حتى يحكم العقل بقبحه.

فهذه الكبرى مسلمه ولا شبهه فى ثبوتها.

وإنما الكلام فى أن المقام هل هو من صغريات هذه الكبرى أو انه ليس من صغرياتها؟

والجواب عن ذلك بحاجه الى ذكر عده نقاط:

النقطه الأولى: لا شبهه فى أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وحكمه بدفع العقاب المحتمل وبحسن الطاعه وقبح المعصيه ثابت بنحو الكبرى الكليه هذا مما لا شبهه فيه وأن هذه الموارد من صغريات هذه الكبرى، وأما المقام فهو ليس من صغرياتها لأن الدليل على أصاله عدم حجيه الظن ليس هو العقل لأن العمل بالظن ليس قبيحا ومستنكرا عند العقلاء والعرف ولا يحكم العقل بقبح العمل بالظن كحكمه بقبح الظلم وقبح العقاب بلا بيان وقبح المعصيه، فإذن ليس الدليل على أصاله عدم حجيه الظن هو حكم العقل بقبح العمل بالظن وبقبح اسناد مؤداه الى الشارع وبقبح الاستناد اليه فى مقام العمل، وعليه فحكم العقل فى المقام ليس من صغريات هذه الكبرى لأن الدليل على أصاله عدم حجيه الظن ليس هو العقل، ومن هنا استدل على اصاله عدم حجيه الظن بوجوه:

الوجه الأول: استدل عليها بالأصول العمليه كأصاله البراءه العقليه والنقليه وأصاله الطهاره والاستصحاب وما شاكل ذلك، فإن هذه الأصول العمليه تدل على جوز العمل بالظن فإن الاستصحاب ينفى حجيه الأماره المشكوكه فإذا أجرينا استصحاب عدم حجيه هذه الأماره فلا يجوز العمل بها والاستناد اليها فى مقام العمل كما لا يجوز اسناد مؤداها الى الشارع وكذا قاعده قبح العقاب بلا بيان لأن الأماره التى شك فى حجيتها لا تكون بيانا قطعا فقاعده قبح العقاب بلا بيان تجرى فى المقام، وكذلك أصاله البراءه الشرعيه عن مؤدى هذه الأماره وعن مضمونها، فالدليل على أصاله عدم حجيه الظن هو الأصول العمليه الشرعيه أو العقليه.

الوجه الثانی: هو الآیات والروایات الناهیه عن العمل بالظن التی تقدم الکلام فیها فإنها داله علی حرمه العمل بالظن وذکرنا أن مفاد هذه الآیات والروایات الناهیه إرشاد الی عدم حجیه الظن فی عرض الأدله التی تدل علی حجیه الظن، وأما ما ذکره السید الاستاذ(قده) من أن مفاد هذه الروایات إرشاد الی ما استقل به العقل وهو تحصیل المؤمن فی مقام الامتثال وأداء الوظیفه فلا یمکن المساعده علیه.

الأصل عند الشک فی الحجیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصل عند الشک فی الحجیه

ینبغی التنبیه علی أمرین:

الأمر الأول: أن حرمه الاسناد والاستناد کما هی مترتبه علی الشک فی الحجیه وعدم العلم بها الأعم منه ومن العلم بالعدم کذلک هی مترتبه علی عدم حجیه الأماره واقعا.

فإذن لهذا الأثر موضوعان، أحدهما أمر وجدانی والآخر أمر واقعی، أما الموضوع الذی هو أمر وجدانی وهو الشک فی حجیه الأماره وعدم العلم بها فإنه أمر وجدانی وثابت فی الوجدان ولا واقع موضوعی له غیر ثبوته فی الوجدان والأثر المترتب علیه ایضا امر وجدانی لأن ترتب الأثر علیه وجدانی فإن ثبوت الموضوع إذا کان وجدانیا فبطبیعه الحال ترتب أثره علیه ایضا وجدانی، وأما ترتب هذا الأثر وهو حرمه الاسناد والاستناد علی الموضوع الثانی وهو عدم حجیه الأماره واقعا إنما هو بالتعبد فإن الاستصحاب یثبت عدم حجیه الأماره واقعا بالتعبد لا بالوجدان ویترتب علیه هذا الأثر وهو حرمه اسناد مؤداها الی الشارع وحرمه الاستناد الیه فی مقام العمل.

وعلی هذا فلا یلزم ما ذکره المحقق النائینی من المحذور وهو تحصیل الحاصل، فإن تحصیل الحاصل إنما هو فی تحصیل الأمر الحاصل مره ثانیه هذا معنی تحصیل الحاصل وهو مستحیل ذاتا کاجتماع النقیضین والضدین ولا یلزم فی المقام تحصیل الحاصل فإن الأثر المترتب علی ثبوت الموضوع وجدانا غیر الأثر المترتب علی ثبوت الموضوع تعبدا، فهنا موضوعان أحدهما وجدانی والآخر واقعی وثابت تعبدا بالاستصحاب غایه الأمر یلزم اللغویه فقط فإن هذا الأثر إذا کان ثابتا بالوجدان فإثباته لموضوع آخر بالتعبد لغو واللغو غیر تحصیل الحاصل لأن اللغو یستحیل صدوره من المولی الحکیم لا من کل أحد وهو امر ممکن.

ص: ۳۹

فإذن المحذور الذی جاء فی المقام إنما هو محذور اللغویه لا محذور تحصیل الحاصل فإن الأثر المترتب علی الموضوع الثابت بالوجدان غیر الأثر المترتب عل الموضوع الواقعی الثابت بالتعبد غایه الأمر إثباته بعد إثبات الأثر بالوجدان لغو واللغو غیر تحصیل الحاصل.

فإذن ما ذکره المحقق النائینی(قده) من لزوم تحصیل الحاصل لا یمکن المساعده علیه، فتحصیل الحاصل إنما یلزم إذا کان الأثر

المجعول أثرا واحدا جعلا ومجعولا لصرف وجود الشيء أو لصرف وجود الشيء بوجود الطبيعى بحيث لا يكون قابلا للانحلال فعندئذ يلزم تحصيله مره ثانيه من تحصيل الحاصل وأما إذا كان الأثر واحدا جعلا ولكنه متعدد مجعولا يعنى أن ينحل بانحلال موضوعه كما إذا جعل الأثر للطبيعى وينحل بانحلال الطبيعى الى افراده كحرمه شرب الخمر المجعول لطبيعى الشرب ولكنها تنحل بانحلاله فتثبت لكل فرد من الشرب حرمه مستقله ولكل فرد من الخمر حرمه مستقله فالحكم ينحل بانحلال موضوعه وبانحلال متعلقه وما نحن فيه كذلك.

الأمر الثانى: وهو أمر افتراضى وليس أمرا واقعيا بينما الأمر الأول أمر واقعى، فإذا افترضنا أن موضوع حرمه الاسناد والاستناد الشك فى حجيه الأماره بما هو شك وبما هو تردد لا عدم العلم بالحجيه الأعم منها ومن العلم بعدم الحجيه فالموضوع هو عنوان الشك وعنوان التردد وهو أمر افتراضى فإذا كان الأمر كذلك فالاستصحاب فى المقام حاكم لأن الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعى ودليل حجيه الاستصحاب حاكم على دليل القطع الموضوعى، وعلى هذا فالاستصحاب يثبت عدم حجيه الأماره واقعا لكن بالتعبد لا بالوجدان، فإذا أثبت الاستصحاب عدم حجيه الأماره واقعا بالتعبد فهو حاكم ورافع للشك الوجدانى بحكم الشرع فهو حاكم عليه، فإذن الاستصحاب حاكم على ارتفاع الأثر المترتب على الشك الوجدانى بارتفاع موضوعه تعبدا وبنحو الحكومه فلا يلزم محذور تحصيل الحاصل فمحذور تحصيل الحاصل فى هذا الفرض ايضا غير لازم.

ثم أن ما ذكرناه من أن كبرى حكم العقل وهو حكمه بحسن الطاعه وقبح المعصيه وبقبح العقاب بلا بيان وبدفع العقاب المحتمل، فحكم العقل فى هذه الموارد ثابت بنحو الكبرى الكليه ولكنه معلق على عدم بيان من الشارع على خلافه واما المقام فليس من صغريات هذه الكبرى فإن الدليل على أصاله عدم حجيه الظن وحرمه الاسناد والاستناد ليس هو العقل لأن العمل بالظن ليس قبيحا عند العقلاء ومستنكرا ولا يحكم العقل بقبحه كحكمه بقبح الظلم ولهذا قد استدل على هذه الاصاله بوجوه:

الوجه الأول: الأصول العمليه كأصاله البراءه العقليه والشرعيه والاستصحاب ونحوها.

الوجه الثانى: الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن، وذكرنا أن مفادها الإرشاد الى عدم حجيه الظن، وهى من هذه الناحيه فى عرض أدله الحجيه فإن أدله الحجيه تدل على حجيه الظن واما هذه الآيات والروايات الناهيه فتدل إرشادا على عدم حجيه الظن.

وأما ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من أن مفاد هذه الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن الإرشاد المحض الى حكم العقل فقط وهو حكمه بوجوب تحصيل المؤمن فى مقام الامتثال والإطاعه وأداء الوظيفه الشرعيه فهو غير تام.

أما أولاً: فحمل هذه الآيات والروايات الناهيه على الإرشاد الصرف بحاجه الى قرينه لأن كل كلام صادر من المولى ظاهر فى المولويه ولو فى الجمله فحملها على الإرشاد المحض وعلى الأخبار بحاجه الى قرينه ولا قرينه فى المقام على ذلك لا فى نفس هذه الروايات ولا من الخارج، فلا يمكن حملها على الارشاد المحض والاخبار فقط.

بل هى إرشاد الى عدم حجيه الظن والمفروض ان حجيه الظن وعدمه بيد المولى لا بيد العقل.

فإذن هذه الآيات والروايات الناهيه فيها أعمال المولويه أيضا أى إرشاد الى أمر مولوى وهو عدم حجيه الظن نظير النواهى الوارده فى أبواب العبادات والمعاملات كالنهى عن التكلم فى الصلاه وعن القهقهه فيها، فإنه إرشاد الى مانعيه التكلم بكلام أدمى فى الصلاه عن صحه الصلاه وكذلك القهقهه فالأمر الوارد فيها كالأمر بقراءه فاتحه الكتاب أو بالجهر والاخفات أو ما شاكل ذلك فهو إرشاد الى جزئيه فاتحه الكتاب وشرطيه الجهر والاخفات فى القراءه، فالأوامر الوارده فى جزئيه العبادات مفادها الإرشاد الى أمر مولوى وهو جعل الجزئيه او الشرطيه والنواهى مفادها الارشاد الى جعل المانعيه وما نحن فيه كذلك.

وثانيـا: مع الاغمـاض عن ذلـك ذكرنـا ان العقـل لاـ يعين الصـغرى بل يحكم بالكبرى وهو يحكم بوجوب تحصـيل المؤمن من العقوبه فى مقام الامتثال وأداء الوظيفه وأما أن الظن مؤمن او ليس بمؤمن فالعقل لا يحكم بـذلك، نعم إذا حكم العقل بأن الظن ليس بمؤمن فمفـاد هـذه الآيـات والروايـات إرشـاد الى عـدم مؤمنيه الظن ولكن العقـل لاـ يحكم بـذلك إذ العقـل إنمـا يحكم بتحصيل المؤمن من العقوبه فى مقام أداء الوظيفه وأما أن الظن مؤمن او ليس بمؤمن فلا يحكم بذلك ولا يستقل به.

الوجه الثالث: أن الدليل على حجيه أصاله عدم حجيه الأمارات المظنونه وحرمه أسـناد مؤداها الى الشارع والاستناد اليها فى مقام العمل الادله التى تـدل على حرمه التشـريع كقوله تعالى (آلله أذن لكم أم على الله تفترون) (١) والروايات التى تدل على حرمه التشـريع وهو عباره عن أدخال ما لا يعلم انه من الدين فى الدين فإذا لم يعلم ان هذا الحكم صدر من الشارع لا وجدانا ولا تعبدا فإسـناده الى الشارع تشـريع ومحرم بحرمه مولويه لأنه أدخال مالا يعلم انه من الدين فى الدين والتشريع ليس عباره عن أدخال ما ليس من الـدين فى الـدين بـل أدخـال مـا لا يعلم انه من الـدين فى الـدين وإن كان فى الواقع من الـدين ولكن حيث انه لا يعلم بـذلك فهو تشـريع ومحرم فعندئذ حرمه الاسـناد والاسـتناد إنما هو من جهه عدم الأذن فى المقام لا من جهه حكم العقل بحرمه الاسناد والاستناد فالعقل لا يحكم بذلك بل من جهه هذه الأدله التى تدل على حرمه التشريع.

الوجه الرابع: استصحاب عدم حجيه الأماره التى يشك فى حجيتها فهو دليل على هذه الأصاله.

١- يونس/السوره ١٠، الآيه٥٩.

فالنتيجه أن الدليل على أصاله عدم حجيه الأماره المظنونه وحرمه اسناد مؤداها الى الشارع والاستناد اليه فى مقام العمل ليس هو العقل بل هذه الوجوه التى ذكرناها.

هذا كله فى النقطه الأولى.

الاصل عند الشک فی حجیه الظن بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاصل عند الشک فی حجیه الظن

تحصل مما ذكرنا أن تحصيل الحاصل فى نفسه مستحيل ذاتا كاجتماع النقيضين فإن معنى تحصيل الحاصل هو أنه لا يمكن إيجاد الوجود مره ثانيه، فإن كل موجود يأبى عن وجود آخر ويستحيل إيجاده مره ثانيه، وتحصيل الحاصل منوط بأن يكون الموضوع للأثر واحدا، فإذا كان الموضوع واحدا فالأثر ايضا واحد ومع تحقق هذا الأثر فإثباته مره ثانيه يكون تحصيل للحاصل وهو مستحيل وأما إذا كان الموضوع متعددا فبطبيعه الحال يكون الأثر متعددا فإن حرمه الاسناد والاستناد كما تترتب على الشك فى الحجيه وعدم العلم بها الجامع بينه وبين ا لعلم بعدم الحجيه كذلك تترتب على عدم حجيه الاماره واقعا فالموضوع على الأول أمر وجدانى وهو الشك وعدم العلم وهو أمر وجدانى ثابت فى وجدان كل فرد والموضوع فى الثانى امر واقعى وهو عدم حجيه الأماره واقعا فالأثر مترتب على كلا الموضوعين، فالأثر ثابت وجدانا على الموضوع الأول الذى هو أمر وجدانى فإن حرمه الاسناد والاستناد مترتب على الشك فى الحجيه وجدانا وعلى عدم العلم بها واما الموضوع الثانى فإثباته منوط باستصحاب عدم حجيه الأماره فإنه يثبت عدم حجيه الأماره واقعا بالتعبد لا بالوجدان فإذا أثبت عدم حجيه الأماره واقعا بالتعبد ترتب عليه اثره وهو حرمه اسناد مؤداها الى الشارع وحرمه الاستناد اليها فى مقام العمل وهذا ليس من تحصيل الحاصل وهو ليس من تحصيل الحاصل كما ذكره المحقق النائينى (قده) بل غايته انه تكرار ولغو وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل وقوعا لا ذاتا وإلا فهو فى نفسه أمر ممكن ولا مانع من صدوره بينما يستحيل تحصيل الحاصل كاجتماع النقيضين وما شاكلهما، فإذا كان الموضوع متعددا فالأثر بطبيعه الحال متعدد وإن كان الأثران من سنخ واحد غايه الأمر إذا ثبت هذا الأثر لأحد الموضوعين فإثباته للموضوع الآخر تكرار ولغو لا أنه مستحيل.

ص: ۴۳

ثم بعد ذلك ذكرنا أن الكلام يقع فى عده نقاط، وقد تقدم الكلام فى النقطه الأولى.

وأما النقطه الثانيه: فقد ذكر جماعه من المحققين منهم شيخنا الانصارى (۱) والمحقق النائينى (۲) والمحق الاصفهانى (۳) والسيد الاستاذ (۴) (قدهم) ذكروا ان الاثر وهو حرمه الاسناد والاستناد كما يترتب على عدم حجيتها واقعا كذلك يترتب على الشك فى حجيه الأماره.

ولكن يمكن المناقشه فى ذلك فإن استفاده ذلك من أدله حرمه اسناد مؤدى الأماره الى الشارع وحرمه الاستناد اليه فى مقام

العمل مشكل، فإن الدليل على حرمه الاسناد والاستناد إن كان الاستصحاب فهو يثبت عدم حجيه الأماره واقعا بالتعبد فيكون الاثر مترتب على عدم الحجيه الثابت بالاستصحاب لا انه مترتب على الشك فى الحجيه، وإن كان الدليل أصاله البراءه العقليه فبطبيعه الحال يكون الاثر مترتب على عدم البيان لا على الشك وإن كان الدليل أصاله البراءه الشرعيه فبطبيعه الحال يكون الاثر مترتب على هذه الاصاله أى على البراءه الشرعيه لا على الشك وإن كان الدليل على حرمه الاسناد والاستناد الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن فقد ذكرنا أن مفادها الارشاد الى عدم حجيه الظن فى عرض الادله الداله على حجيته افإذن هذا الاثر مترتب على عدم حجيه الظن أعم من الحجيه الواقعيه والحجيه الظاهريه ولا يكون مترتبا على الشك، وإن كان الدليل على أصاله عدم حجيه الظن وحرمه اسناد مؤداه الى الشارع وحرمه الاستناد اليه فى مقام العمل الآيه المباركه (آلله أذن لكم أم على الله تفترون) (۵) فمفادها حرمه التشريع التى هى حرمه مولويه وموضوعها عدم الإذن اعم من الإذن الواقعى او الظاهرى فحرمه الاسناد والاستناد مترتب على عدم الاذن لا على الشك.

۱- فرائد الاصول، الشيخ الانصارى، ج۱، ص۱۳۱.

۲- اجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد الخوئى، ج۲، ص۸۶.

۳- نهايه الدرايه فى شرح الكفايه، الشيخ محمد حسين الاصفهانى، ج۳، ص۱۶۵.

۴- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد سرور الواعظ، ج۲، ص۱۱۳.

۵- يونس/السوره ۱۰، الآيه۵۹.

وإن كان الـدليل الروايات التى تنص على ان أدخال ما لا يعلم انه من الدين فى الدين تشـريع ومحرم فهذا الاثر مترتب على عدم العلم بالحجيه الجامع بينه وبين العلم بعدم الحجيه لا على الشك بما هو شك خاصه.

فالنتيجه أن ما ذكره هؤلاء الجماعه من المحققين لا يمكن المساعده عليه.

النقطه الثالثه: أن ما ذكره السـيد الاسـتاذ(قده) من ان الروايات التى تنص على حرمه العمل بالقياس ما فائدتها؟ فإن هذه الروايات بعـد اسـتقلال العقل بحرمه العمل بالقياس وقبحه فما فائـدتها الا كونها إرشادا فقط أى الارشاد الى ما اسـتقل به العقل وهو عـدم جواز العمل بالقياس وقبحه.

هـذا الـذى أفاده السـيد الاسـتاذ(قـده) لا يمكن المساعده عليه، لأن العقل لا يحكم بحرمه العمل بالقياس بل يحكم بجواز العمل بالقياس لأن القياس أمر موافق للارتكاز فى نفس الانسان وليس مخالفا له فهو ليس كالظلم والكذب وإيذاء الناس والتصرف فى مـال الغير بـدون أذنه فلولا الروايات التى تنص على حرمه العمل بالقياس لم يحكم العقل بحرمته وقبحه بل يحكم بجوازه ولكن الروايـات شـددت على النهى عن العمل بالقياس حتى قالت (السـنه إذا قيست محق الـدين) (١) فمفاد هـذ الروايات نهى مولوى وليس إرشاديا لأن العقل لا يحكم بحرمه العمل بالقياس حتى يكون مفادها إرشادا الى حكم العقل بل مفادها حكم مولوى وهو حرمه العمل بالقياس وفيه مفاسد ملزمه.

هذا تمام كلامنا فى مقتضى الأصل الأولى.

وقد تبين ان مقتضى الاصل الأولى عدم حجيه الأماره المشكوكه والدليل عليه أحد الوجوه المتقدمه.

وبعد ذلك يقع الكلام فى عده مقامات:

المقام الأول: فى حجيه الظواهر

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج٢٧، ص۴١، كتاب القضاء، ابواب صفات القاضى، باب۶، ح١٠، ط آل البيت.

لا۔ شبهه فی حجیه ظواهر الألفاظ ولا۔ خلاف بین الأصولیین فی کبری حجیه الظواهر والخلاف إنما هو فی بعض صغریات المسأله کما سوف یأتی، هذا من ناحیه ومن ناحیه أخری ما هو الدلیل علی حجیه هذه الظواهر؟

والجواب أن الدلیل علی حجیه ظواهر الالفاظ السیره القطعیه من العقلاء الجاریه علی العمل بها الممضاه من قبل الشارع فهذه السیره القطعیه علی العمل بالظواهر جاریه علی العمل بها قبل الشرع والشریعه وکانت جاریه فی زمن النبی الأکرم(صلی الله علیه وأله وسلم) والأئمه الأطهار(علیهم السلام) ولم یرد أی ردع عن هذه السیره فلو کانت علی خلاف الأغراض والمقاصد والمصالح الشرعیه لصدر الردع عن النبی الأکرم(ص) فعدم صدور الردع کاشف عن الإمضاء هذا بالإضافه الی امکان استکشاف صدور الامضاء من بعض الآیات والروایات وسوف یأتی الکلام فیها، فیقع الکلام فیها فی عده أمور:

الأمر الأول: النظر الی هذه السیره والتکلم فیها من عده جهات:

الجهه الأولی: فی أقسام السیره وانواعها ومنشائها.

الجهه الثانیه: فی الدلیل علی هذه السیره وإمضائها من قبل الشارع.

الجهه الثالثه: فی حدود هذه السیره سعه وضیقا.

أما الجهه الأولی فمنشأ سیره العقلاء الجاریه علی العمل بشیء قد یکون المرتکزات الذهنیه، فإن المرتکزات الذهنیه الثابته فی اعماق نفس الانسان هی المنشأ للسیره الجاریه علی العمل بشیء وهذه المرتکزات ناشئه من المزاوله والاستمرار علی العمل بشیء فإنه یوجب حصول الارتکاز الذهنی واستقراره فی النفس وهذا الارتکاز هو الذی یحدد مواقف الانسان فی الخارج من حیث سلوکیاته وتحرکاته کالجبله والفطره الذاتیه للإنسان فإن الفطره والجبله الذاتیه للإنسان تحدد مواقف الانسان فی الخارج من حیث سلوکیاته وتعاملاته مع الآخرین کالعادات والتقالید الموجوده بین مجتمعات الانسان التی تختلف باختلاف المجتمعات والبلدان فهذه المرتکزات الذهنیه هی المنشأ للسیره العقلائیه الجاریه علی العمل بشیء.

الجهه الثانيه: الخصوصيه الكامله فى نفس ما تقوم عليه السيره ، فإن سيره العقلاء إذا جرت على العمل بشيء لا يمكن ان تكون جزافا لاستحاله ان يعمل الانسان بشيء جزافا ولغوا فلا محاله عمل الانسان العاقل بشيء لا بد ان يكون من وراءه غرض ونكته تبرر عمله ولا يمكن ان يكون عمله تعبديا وجزافا لأن التعبد إنما هو فى الاحكام الصادره من الموالى بالنسبه الى عبيدهم علموا اسرار هذه الاحكام ومصالحها ومفاسدها أم لم يعلموا لأن وظيفتهم العمل بها، وأما العقلاء فليسوا كذلك لأنهم لا يعملون بشيء بدون ان يعلموا مصالحه او مفاسده فلا يمكن ان يعمل بشيء جزافا والا فهو ليس فعل عاقل.

وبما أن العقلاء يعملون بظواهر الالفاظ دون ظواهر الاعمال ويعملون بأخبار الثقه ولا يعملون بأخبار غير الثقه فما نكته ذلك؟ وهنا يقال أن ظواهر الالفاظ أقرب الى الواقع نوعا من ظواهر الافعال وأخبار الثقه أقرب نوعا الى الواقع من أخبار غير الثقه، هذه النكته هى التى تبرر جريان العمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال وأخبار الثقه دون أخبار غير الثقه.

سيره العقلاء. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: سيره العقلاء.

كان كلامنا فى أقسام السيره وأنواعها ومنشئها ويكون الكلام فى ذلك فى عده نقاط.

النقطه الأولى: أن منشأ السيره قد يكون المرتكزات الذهنيه الثابته فى أعماق النفس وهذه المرتكزات ناشئه من الاعمال الخارجيه، وقد يكون عمل فرد بشيء ولكن يتبعه الآخرون ويستمر على ذلك وتتوسع دائره ذلك كما وكيفا إلى أن يصبح ذلك من تقاليد المجتمع وعاداته، ومن هنا تختلف تقاليد كل مجتمع عن تقاليد المجتمعات الأخرى وعادات كل بلد عن بلد آخر، مثلا التقاليد الموجوده بين العشائر فى العراق تختلف عن التقاليد الموجوده فى سائر البلدان وهذه التقاليد مرتكزه فى الأذهان وثابته فى اعماق النفوس ولا يرفع اليد عنها بسهوله وهى تحدد مواقف المجتمع وسلوكياته وتحركاته وتعاملاته مع الآخرين فتكون منشأ للسيره الخارجيه والتعاملات والسلوكيات.

ص: ۴۷

وقد يكون منشأ السيره الخصوصيه الكامنه فيما بنى عليه العقلاء وفيما جرت عليه سيرتهم كالظواهر وأخبار الثقه فإن الخصوصيه الموجوده فى أخبار الثقه منشأ لبناء العقلاء على العمل بها ومنشأ لجريان سيرتهم على العمل بها وكذا الخصوصيه الموجوده فى ظواهر الالفاظ فإنها منشأ لبناء العقلاء على العمل بها دون ظواهر الافعال وتلك الخصوصيه هى أقربيه أخبار الثقه الى الواقع وأقوائيه كشفها عن الواقع نوعا من أخبار غير الثقه وأقربيه وأقوائيه ظواهر الالفاظ نوعا الى الواقع من ظواهر الافعال فهذه الاقوائيه هى الغايه لبناء العقلاء وهى النكته لبناء العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال وهى النكته فى العمل بأخبار الثقات دون غيرها من الاخبار فهذه الخصوصيه هى المنشأ لهذه السيره.

النقطه الثانيه: ان السيره المرتكزه فى الاذهان الناشئه من مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه قد تكون منشأ لتكوين ظهور اللفظ

لأنها بمثابه القرينه اللبيه المتصله المانعه عن انعقاد ظهور اللفظ على خلافها والموجبه لانعقاد ظهور اللفظ على وفاقها ومن هذا القبيل السيره العقلائيه الجاريه فى باب المعاملات على تساوى العوضين فى الماليه ولا شبهه فى هذه السيره فى جميع الاسواق الماليه من الاسواق العالميه والاقليميه والجزئيه فإن هذه السيره ثابته بين جميع المتعاملين بلا فرق بين ان تكون المعاملات نقديه أو مؤجله كما هو الحال فى الاسواق الماليه العالميه فإن المعاملات مؤجله ثمنا ومثمنا لكن التراضى موجود بينهما ولهذا نحكم بصحه هذه المعاملات من جهه وجود التراضى فإنها مشموله لقوله تعالى (تجاره عن تراض) (1) والا فعنوان المعاملات الخاصه كالبيع والشراء لا يصدق على المعاملات الجريه فى الاسواق الماليه العالميه.

ولا شبهه فى وجود هذا الارتكاز وهو تساوى العوضين فى الماليه فإن كل من المتعاملين يرفع اليد عن خصوصيه ماله لا عن أصل الماليه فالبائع يرفع اليد عن خصوصيه المبيع لا عن أصل ماليته والمشترى يرفع اليد عن خصوصيه ماله وهو الثمن لا عن أصل ماليته لأن أصل ماليته محفوظه فى المبيع كما أن أصل ماليه المبيع محفوظه فى الثمن والسيره جاريه بين المتعاملين فى جميع الاسواق العالميه على التساوى وعدم التفاوت بين العوضين بتفاوت غير مقبول عند العقلاء أى تفاوت فاحش وأما إذا كان التفاوت ضئيلا ولا يعتنى به العقلاء فلا أثر له فالتفاوت بين العوضين إذا كان فاحشا وغير مقبول فالمغبون لا يرض بهذه المعامله ولا يمضها لأن إمضائه بحسب الارتكاز الذهنى مشروط بالتساوى فإذا لم يكن متساويا فلا يمضى هذه المعامله ومن هنا الشرط الضمنى موجود فى كل معامله فإن كل من المتعاملين يشترط على الاخر ارتكازا وضمنا التساوى فى الماليه بأن لا يكون مغبونا ولا يكون التفاوت فاحشا وغير مقبول عند العقلاء فإن كان التفاوت فاحشا ثبت الخيار له ومنشأ هذا الخيار هو تخلف الشرط الضمنى الارتكازى بين المتعاملين فتخلفه يوجب الخيار للمغبون سواء كان المغبون بائعا او مشتريا او غيرهما وهذه السيره ناشئه من هذه المرتكزات الذهنيه وهذه السيره جاريه بين الناس وبين المتعاملين على طبق هذه المرتكزات الذهنيه فى جميع الاسواق وحسب مؤشرات السوق وقانون العرض والطلب.

۱- النساء/السوره۴، الآيه۲۹.

فإذن هذه السيره موجوده ومنشئها مناسبه الحكم والموضوع.

الجهه الثالثه: ان السيره قد تكون على الحكم الشرعى المحض وهذه السيره سيره متشرعيه صرفه وليست بعقلائيه ومنشئها ليس الارتكاز العرفى العقلائى بل منشئها الحكم الشرعى فإن هذه السيره كسائر الأدله الشرعيه حجه ولكن حجيتها فى زماننا منوطه بوصول هذه السيره إلينا فإذا وصلت الينا يدا بيد وطبقه بعد الطبقه فهى حجه وأما وصولها من جهه ان هذه السيره موافقه للقاعده المسلمه او وصولها من جهه حسن الظن فلا يمكن الاعتماد على هذا الوصول وإن ذهب اليه جماعه ولهذا لا فرق بين هذه السيره المتشرعيه وبين الاجماع القولى فإن هذه السيره المتشرعيه اجماع عملى ولا فرق بين الاجماع العملى والاجماع القولى ولا بد من وصولها الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه حتى يحكم بحجيتها والا فلا يمكن الحكم بحجيتها كما هو الحال فى الاجماع القولى، وقد تكون سيره المتشرعه هى سيره العقلاء فإن سيره العقلاء إذا امضاها الشارع فهى سيره متشرعيه فهى تتصف بسيره المتشرعه بعد امضاء الشارع واعتراف الشارع بها فإن المتشرعه فى زمن النبى الأكرم(صلى الله عليه وأله وسلم) والائمه الاطهار يعملون بهذه السيره بما انها ممضاه شرعا لا بما انها سيره العقلاء والا فسيره العقلاء بدون الامضاء لا قيمه لها ولا اثر لها بل يعملون بهذه السيره بما انها ممضاه شرعا فهى سيره متشرعه باعتبار امضاء الشارع لها.

وعلى هذا فالمتشرعه يعملون بالسيره العقلائيه بما انها تصبح سيره متشرعه بالإمضاء لا بما انها سيره العقلاء.

بقى هنا شىء وهو ان عمل العقلاء بشىء لا يمكن ان يكون جزافا إذ الفعل إذا صدر من عاقل ملتفت لا يمكن ان يكون بلا هدف وبلا غايه والا لكان هذا الفعل لغوا وصدور اللغو من العاقل لا يمكن فالفعل اذا صدر من شخص عاقل ملتفت فلا محاله يكون صدوره بهدف وغايه وهذه الغايه تحركه نحو الاتيان بهذا الفعل وتدعوه الى الاتيان به.

فالعقلاء بما هم عقلاء لا يعملون بشيء جزافا وتعبدا فلا محاله يعملون بشيء بغايه وهذه الغايه تحرك العقلاء نحو هذا الفعل وتدعوهم اليه فإن التعبد إنما يتصور فی الاحكام الشرعيه فإن العمل بالأحكام الشرعيه إنما هو بالتعبد علم غايته او لم يعلم وعلم ملاكه او لم يعلم، فالتعبد انما هو فی احكام الموالی للعبيد فعلی العبيد ان يعملوا بأحكام الموالی تعبدا فالتعبد إنما يتصور فی الاحكام الشرعيه ولا يتصور فی أحكام العقلاء فلا يمكن ان يعمل عاقل بشيء جزافا فلا محاله يكون العمل الصادر من العاقل الملتفت له هدف وغايه والا فمعناه ان هذا الفعل صدر منه لغوا وهو فعل غير عقلائی.

هذا كله فی منشأ سيره العقلاء، وبعد ذلك يقع الكلام فی إمضاء هذه السيره فهل يمكن امضائها او لا يمكن

السيره العقلائيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: السيره العقلائيه

إلی هنا قد تبين أن للسيره العقلائيه أسباب عده:

السبب الأول: المرتكزات الذهنيه الحاصله بالتدريج من ممارسه الاعمال والاستمرار بها كالتقاليد والعادات الحاصله لجماعه ولهذا هذه التقاليد والعادات الحاصله من المرتكزات بالتدريج تختلف من طائفه الی طائفه أخره ومن بلد الی بلد آخر فالتقاليد والعادات الموجوده عند العشائر العراقيه تختلف عن العادات والتقاليد الموجوده عند سائر الدول العربيه اسلاميه او غيرها.

السبب الثانی: الخصوصيه الكامنه فيما جرت عليه سيره العقلاء وبنی عليه العقلاء كظواهر الالفاظ وأخبار الثقه فإن الخصوصيه الموجوده فی أخبار الثقه هی السبب والمنشأ لسيره العقلاء وجريان العمل بها والخصوصيه الكامنه فی ظواهر الالفاظ هی السبب والمنشأ لسيره العقلاء علی العمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال وذكرنا أن هذه النكته وهذه الخصوصيه عباره عن أقربيه ظواهر الالفاظ الی الواقع وأقوائيه كشفها عن الواقع نوعا من ظواهر الافعال وكذلك الحال فی أخبار الثقه فإن قوه كشفها نوعا عن الواقع واقربيتها اليه نوعا من أخبار غير الثقه، فهذه النكته هی السبب والمنشأ علی العمل بأخبار الثقه دون غيرها وعلی العمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر غيرها.

ص: ۵۰

السبب الثالث: المناسبات الحكم والموضوع الارتكازيه، فإن لهذه المناسبات دورا اساسيا فی تكوين ظهورات الالفاظ وتحديده سعه وضيقا لأنها بمثابه القرينه المتصله اللبيه المانعه عن انعقاد ظهور الالفاظ علی خلافها والموجبه لانعقاد ظهورها علی وفاقها ومن هذا القبيل المناسبات الارتكازيه الموجوده فی أذهان الناس فی الاسواق الماليه المتبادله فإن المرتكز فی أذهان المتعاملين فی حال المبادله والمعاوضه هو التساوی بين العوضين فی الماليه وعدم التفاوت بينهما بتفاوت غير مقبول لدی العرف والعقلاء وأما التفاوت الزهيد الذی هو مقبول لدی العرف والعقلاء فلا اثر له وهذا الارتكاز موجود فی جميع الاسواق الماليه التی تتبادل فيها الاموال فإن المتعامل إنما يرفع اليد عن خصوصيه ماله لا عن ماليه ماله فالبائع يرفع اليد عن خصوصيه المبيع لا عن ماليه

المبيع فمـاليته لا بـد ان تكون محفوظه فى الثمن والمشترى إنما يرفع اليـد عن خصوصـيه الثمن لا عن اصل ماله وماليته لا بـد ان تكون محفوظه وهذا أمر ارتكازى فى جميع الاسواق فى المبادلات الماليه.

ومن هنـا يشترط كـل من المتعـاملين على الآخر أن لا يكون مغبونا فى هـذه المعامله شـرطا ضـمنيا وأن لا يكون العوض ناقصـا ومعيبا فشرط الغبن وشرط العيب شرط ضمنى عقلائى وليس بشرعى وإذا تخلف هذا الشرط ثبت الخيار خيار الغبن وخيار العيب غايه الامر أن الشارع أمضى ذلك.

فـإذن السـيره العقلائيه قـد تكون اسـبابها ومناشـئها المناسـبات الارتكـازيه الموجوده فى اعماق النفوس كما فى الاسواق الماليه المتبادله بين الناس.

هـذا من نـاحيه ومن نـاحيه أخرى أنه ليس محـل الكلام فى السـيره العقلائيه الناشـئه من المرتكزات التى تختلف من مجتمع الى مجتمع آخر فإن هذه السيره ناشئه من التقاليد والعادات المرتكزه فى الاذهان لأنها تحدد موقف المجتمع العملى فى الخارج سعه وضيقا وسلبا وإيجابا فإن كان موقفه مطابقا للشرع فلا اشكال فيه وإن كان مخالفا للشرع فهو مردود شرعا.

نعم قد لا يكون مخالفا للشرع ايضا كما فى الامور المباحه فإذا لم يكن مخالفا للشرع فالشرع لا يتعرض له لا سلبا ولا ايجابا فالإمضاء لا معنى له فى هذه السيره فإن هذه السيره إن كانت مطابقه للشرع فهى عمل شرعى وليس بحاجه الى الامضاء وإن لم تكن مطابقه للشرع فهى مردوده فلا اثر لها وكذلك الحال فى السيره العقلائيه التى تنقح موضوع الحكم الشرعى كظهور الالفاظ وكالشرط الضمنى فإن الشرط الضمنى نتيجه السيره العقلائيه فإن الظهور موضوع للحجيه الشرعيه فالسيره العرفيه والعقلائيه إذا اثبتت ظهور اللفظ فى مدلوله فهى حجه وتكون هذه السيره حجه بوجودها المحمولى وبمفاد كان التامه فلا تحتاج حجيتها الى إمضاء من الشارع بنص خارجى او بعمل خارجى او بتقرير فإن ثبوتها بمفاد كان التامه وبوجودها المحمولى حجه فإن ثبتت السيره وتنقح موضوع الحكم كظهور اللفظ الذى هو موضوع لحجيه الظهور وكالشرط الضمنى الموضوع لثبوت الخيار فإن الكبرى ثابته لدى الشارع وهى جيه الظواهر والسيره العقلائيه تثبت الصغرى وهى الظهور فإذا اثبت الصغرى تنطبق عليها الكبرى وتحصل النتيجه فثبوت الصغرى منوط بثبوت السيره وهذه السيره حجه بوجودها المحمولى وبمفاد كان التامه لا بالوجود النعتى أى بالإمضاء من الخارج.

وكذلك هذه السيره تثبت الصغرى وهى الشرط الضمنى واما الكبرى فهى ثابته شرعا وهى ثبوت الخيار عند تخلف الشرط.

فإذن هذه السيره حجيتها لا تتوقف على الامضاء من الخارج كالنص الخارجى او العمل الخارجى او التقرير.

وأما السيره العقلائيه التى تتوقف حجيتها على الامضاء وهى السيره على العمل بأخبار الثقه والعمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال فهذه السيره بحاجه الى الامضاء إذ لو لم تكن ممضاه من قبل الشارع فلا قيمه لها ولا اثر لها فهذه السيره إنما تكون لها قيمه إذا ثبت امضاء الشارع لها.

فإذن حجيه هذه السيره منوطه بتوفر عنصرين:

العنصر الأول: أن تكون هذه السيره معاصره لزمن التشريع بأن تكون موجوده فی زمن التشريع.

العنصر الثانی: إمضاء هذه السيره من قبل الشارع وعدم صدور ردع عنها من قبل الشارع ويكفی فی عدم الردع سكوت المولی فإذا سكت المولی عن هذه السيره الجاريه عند الناس بمرأی ومسمع من قبل الشرع فهو كاشف عن الامضاء إذ لو كانت مخالفه للأغراض والمصالح التشريعيه فلا محاله يقوم الشارع بالردع عنها فعدم قيام الشارع بالردع عن هذه السيره كاشف عن أنها لا تكون مخالفه للأغراض والمصالح التشريعيه إذ لو كانت مخالفه للشرع لردع عنها كما هو الحال فی القياس ومثله فإنه مخالف للأغراض التشريعيه ومضاد للمصالح الدينيه ولهذا قام الشارع بالردع عنه والتأكيد علی الردع عنه وعليه فعدم الردع كاشف عن الامضاء والمفروض ان السيره الجاريه من العقلاء علی العمل بأخبار الثقه تتوفر علی كلا العنصرين، لأنها معاصره لزمن التشريع بل هی ثابته قبل الشرع والشريعه فلو كانت مخالفه للإغراض التشريعيه فلا محاله يقوم الشارع بالردع عنها والتأكيد علی الردع مع أنه فی طول هذه الفتره من زمن النبی الأكرم(صلی الله عليه وأله) الی زمان إمام العصر(ع) لم يصدر أی ردع عن هذه السيره فالسكوت فی هذه الفتره الطويله من الأزمنه كاشف جزما عن امضاء هذه السيره.

فإذن لا شبهه فی أن السيره العمليه الجاريه علی العمل بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ حجه لأنها ممضاه من قبل الشارع.

بقی الكلام فی السيره العقلائيه المستحدثه بعد زمن المعصومين(ع) هل يمكن لنا إثبات حجيتها أولا.

السيره العقلائيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: السيره العقلائيه

تحصل مما ذكرنا ان السيره العقلائيه تاره علی الكبری كما إذا قامت علی حجيه أخبار الثقه أو علی حجيه الظواهر أو قامت علی من حاز ملك او من أحيا ارضا مواتا فهو مالك فالسيره العقلائيه قامت علی الكبری وهی حجيه الظواهر وحجيه أخبار الثقه وحجيه هذه السيره منوطه بتوفر عنصرين فيها ، العنصر الاول أن تكون معاصره للشرع ولا تكون متأخره عنه، والعنصر الثانی إمضاء هذه السيره أی لا بد ان تكون ممضاه شرعا اما بالنص او بالفعل او بالتقرير والا فلا قيمه لها ولا شبهه فی ان السيره العقلائيه الجاريه علی العمل بأخبار الثقه موجوده قبل الشرع ومعاصره لزمن الشرع فلا شبهه فی ان هذه السيره تشتمل علی هذا العنصر وكذلك السيره العقلائيه الجاريه علی حجيه ظواهر الالفاظ فإنها موجوده قبل الشرع ومستمره الی زمان الشرع بل الی حد الآن فإن العقلاء يعملون بظواهر الالفاظ فهذه السيره واجده لهذا العنصر واما العنصر الثانی فلم يرد من الشرع أی ردع عن العمل بهذه السيره وهو ساكت عنها فلو كان فيها محذور شرعی ومناف للأغراض الشرعيه ومصالحها فبطبيعه الحال صدر ردع من الشارع عنها كما هو الحال فی السيره الجاريه علی العمل بالقياس فحيث ان فيه محذور من قبل الشرع ومناف للأغراض الشرعيه ومصالحها فقد صدر ردع عنه وأكد علی ترك العمل به مع انه لم يرد أی ردع من الشارع علی العمل بالسيره بالنسبه الی أخبار الثقه ولا بالنسبه الی ظواهر الالفاظ ولا شبهه فی ان سكوت الشارع فی هذه الفتره الزمنيه الطويله وعدم صدور الردع

عنها كاشف عن الاعتراف والاقرار بهذه السيره فتكون هذه السيره حجه ومتوفر فيها كلا العنصرين عنصر التعاصر وعنصر الامضاء.

ص: ۵۳

وأما سيره العقلاء إذا كانت على الصغرى ولكن الكبرى ثابته شرعا لكن السيره العقلائيه محققه للصغرى ومثبته لها كالسيره الجاريه على اساس مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه التى توجب ظهور الالفاظ عرفا فى معانيها ومداليلها لأن فهم العرف النوعى من الالفاظ مستند الى المناسبات النوعيه فمناسبه الحكم والموضوع لها دور كبير فى تكوين الظهورات العرفيه والظهور العرفى صغرى للكبرى وهى حجيه الظواهر فإن حجيه الظواهر ثبتت كبرى لدى الشريعه المقدسه وأما الصغرى فهى ثابته بالسيره العقلائيه وهى ثبوت الظهور للفظ لدى العرف والعقلاء فإذا ثبتت الصغرى تنطبق عليها الكبرى فتحصل النتيجه حينئذ قهرا أذ حصول النتيجه من تطبيق الكبرى على الصغرى قهرى وحجيه هذه السيره منوطه بعنصر واحد لا بعنصرين وهو كونها معاصره لزمن الأئمه(ع) او كاشفه عن هذا الزمان ولا تحتاج الى الامضاء فإن وجود هذه السيره محقق للصغرى ومع تحقق الصغرى تنطبق عليها الكبرى قهرا ويكون حصول النتيجه أمرا قهريا فلا يحتاج الى الامضاء فحجيتها بمعنى وجودها المحمولى بمفاد كان التامه لا ان حجيتها بمفاد كان الناقصه وبوجودها النعتى.

ومن هذا القبيل جريان سيره العقلاء فى أبواب المعاملات وفى الاسواق الماليه فإن السيره جاريه على التساوى بين العوضين فى الماليه وهذه السيره منشئها الارتكاز العرفى والعقلائى على التساوى بين المالين المتبادلين فى اصل الماليه لأن كل من المتعاملين فى مقام التبادل إنما يرفع اليد عن خصوصيه ماله الشخصيه ولا يرفع اليد عن أصل ماليته ولهذا يشترط كل منهما ضمنا وارتكازا على الآخر بأن لا يكون مغبونا فى هذه المعامله وان لا يكون العوض معيبا فإن التساوى بين العوضين فى الماليه وعدم التفاوت بينهما بتفاوت غير مقبول عند العرف والعقلاء شرط ضمنى فى المعاملات وارتكازى واما التفاوت اليسير الذى لا يعتنى به العقلاء فلا مشكله فيه، فإذا ثبت هذا الشرط بالسيره القطعيه من العقلاء المرتكزه فى الاذهان يثبت الخيار عند تخلفه شرعا فالكبرى ثابته شرعا والصغرى اذا ثبتت بالسيره القطعيه من العقلاء المرتكزه فى الاذهان نطبق عليها الكبرى وتحصل النتيجه قهرا.

ص: ۵۴

فإذن هذه السيره لا تحتاج الى الامضاء فإن وجودها المحمولی الخارجی بمفاد کان التامه حجه لأن حجيتها ليست صفه نعتيه لها بل حجيتها نفس وجودها المحمولی، فهذه السيره الجاريه علی الصغری لا تحتاج الى الامضاء فی حجيتها من قبل الشارع.

وعلی کل حال السيره إذا قامت علی الکبری فحجيتها منوطه بتوفر عنصرين فيها عنصر التعاصر وعنصر الامضاء، وأما إذا قامت علی الصغری فلا تتوقف علی عنصر الامضاء.

هذا کله فی السيره العقلائيه المعاصره لزمن التشريع وموجوده قبل الشرع .

وأما السيره العقلائيه المستحدثه فی زمن متأخر عن زمن الشرع فلا قيمه لها ولا يمکن إمضائها ولا طريق لنا لإمضائها ولا يقين بل ولا اطمئنان بأن هذه السيره لو کانت موجوده فی زمن التشريع لکانت ممضاه لا اطمئنان بهذه القضيه الشرطيه ولا يمکن الحکم بثبوتها إلا لمن کان عنده علم الغيب إذ يمکن ان تکون هذه السيره موجوده فی زمن التشريع ولکن الشارع ردع عنها لأنه يراها منافيه للأغراض التشريعيه ومصالحها فمن اجل ذلک لا اطمئنان بأن هذه السيره المستحدثه فی العصور المتأخره لو کانت موجوده فی عصر التشريع لکانت ممضاه، والسيره الجاريه علی حق التأليف او حق النشر وما شاکل ذلک من هذا القبيل فإن هذه السيره لم تکن معاصره لزمن التشريع وهی حادثه فی العصور المتأخره ولا ـ طريق لنا لإمضائها ولا ـ اطمئنان لنا بأنها لو کانت موجوده فی زمن التشريع لکانت ممضاه فإن حق التأليف والنشر وما شاکلهما وإن کانت عند العقلاء من الحقوق المعنويه وثابته عند العقلاء فی العصور المتأخره ولکن إثبات امضائها مشکل ولا اطمئنان لنا بأن هذه السيره لو کانت موجوده فی زمن التشريع لأمضاها الشارع.

فإذن السيره العقلائيه إذا کانت مستحدثه فی العصور المتأخره فلا طريق لنا الی امضائها ولا اطمئنان بأنها لو کانت ثابته فی عصر التشريع لکانت ممضاه شرعا.

ص: ۵۵

ولكن قد يقال كما قيل إن هذه السيره المستحدثه فی العصور المتأخره التی قامت علی هذه الحقوق وما شاكلهما مرتكزه فی الاذهان لأن هذه الحقوق حقوق ارتكازيه وثابته فی اعماق النفوس وجذورها الارتكازيه ممتده الی زمان التشريع فلو كان فی العمل بها محذور شرعی ومناف للأغراض التشريعيه ومصالحها فبطبيعه الحال صدر المنع من العمل بها والردع عنها فعدم صدور المنع منها رغم ان جذورها ثابت فی عصر التشريع كاشف عن الامضاء.

والجواب عن ذلك:

أولاـ أن السيره العقلائيه فی العصور المتأخره التی جرت علی هذه الحقوق كحق التأليف وحق النشر فإن العقلاء يرون أن حق التأليف ثابت للمؤلف وحق النشر ثابت للناشر ولكن قيام هذه السيره علی ثبوت هذا الحق ليس من جهه ارتكازيه هذه الحقوق وثبوتها فی اعماق النفس وامتداد جذورها الی عصر التشريع بل من جهه مراعاه حق المؤلف فإن للمؤلف حق الاستفاده من تأليفه فی مقابل اتعابه وجهده وبذل قوته فی صرف هذه العمليه وفی مقابل حق الناشر وجهده وبذله قوته فی صرف عمليه النشر فإن العقلاء بنوا علی هذا الحق مراعاه لحقهما لا من جهه ان هذه الحقوق حقوق ارتكازيه وثابته فی اعماق النفس وجذورها ممتده الی عصر التشريع.

السيره العقلائيه. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: السيره العقلائيه.

الی هنا قد تبين ان السيره العقلائيه إذا كانت علی الكبری كحجيه أخبار الثقه وظواهر الالفاظ فحجيتها منوطه بتوفر أمرين فيها، الأول أن تكون معاصره لزمن التشريع والثانی إمضائها شرعا وأما إذا كانت السيره علی إثبات الصغری فهی لا تحتاج الی امضاء الشارع فيكفی فی حجيتها كونها معاصره لزمن التشريع فهذه السيره إذا وجدت وجدت الصغری وحينئذ تنطبق عليها الكبری قهرا وتحصل النتيجه فإن السيره القائمه علی الصغری أمرها يدور بين الوجود والعدم فإذا وجدت وجدت الصغری وإذا تحققت الصغری تنطبق عليها الكبری وتحصل النتيجه فلا تحتاج حجيتها الی الامضاء.

ص: ۵۶

وأما السيره العقلائيه المستحدثه فی العصور المتأخره عن زمن التشريع كسيره العقلاء علی حق التأليف او حق النشر وما شاكل ذلك فهذه السيره لاـ تكون حجه وحجيتها منوطه بإمضاء الشارع لها ولا طريق لنا الی انها ممضاه من قبل الشرع بل لا اطمئنان بأنها لو كانت موجوده فی زمن التشريع لكانت ممضاه شرعا فلا اطمئنان بثبوت هذه القضيه الشرطيه لاحتمال انها لو كانت موجوده فی زمن التشريع لم يمضها الشارع فلعل هناك موانع عن امضائها باعتبار انها مجهوله لنا ولا طريق لنا الی تلك الحالات ولعل ان هنا أمور ومفاسد تمنع من امضاء هذه السيره.

فمن اجل ذلك هذه القضيه الشرطيه ايضا غير ثابته والحكم بثبوتها بحاجه الی علم الغيب.

ولكن قد يقال كما قيل أن سيره العقلاء إذا جرت على حق النشر والتأليف فهى تكشف عن ان هذا الحق أمر مرتكز لدى العرف والعقلاء وثابت فى اعماق نفوسهم وجذوره ممتده الى زمان التشريع فإذا علمنا بذلك فلو كان للعمل بها محذور شرعا ومخالفا للأغراض التشريعيه ومنافيا لها ولمصالحها لصدر الردع من الشارع جزما فعدم صدور الردع عنه بنحو القضيه الحقيقه كاشف عن ان الشارع امضى هذه السيره.

والجواب عن ذلك:

أولاً: أن هذه السيره القائمه على حق النشر للناشر وحق التأليف للمؤلف لا تكشف عن ان هذا الحق امر مرتكز لدى العرف والعقلاء وثابت فى اعماق نفوسهم وجذوره ممتده الى زمان التشريع يقينا وإنما تكشف عن مراعاه حال المؤلف وحال الناشر حتى لا تذهب اتعابه هدرا فإن للناشر حق الاستفاده من عمليه النشر كما ان من حق المؤلف الاستفاده من مؤلفاته ولا تذهب اتعابه وجهوده هدرا، فهذا هو منشأ سيره العقلاء عل ثبوت هذا الحق.

فإذن منشأ ثبوت هذه السيره القائمه مراعاه حال الناشر والمؤلف، وعلى هذا فلا طريق لنا الى امضاء الشارع لهذه السيره.

وثانيا: أن منشأ السيره القائمه على العمل بشىء كثبوت الحق للمؤلف والناشر يتصور على نحوين:

النحو الأول: نفترض ان هذه السيره قائمه على العمل بشىء مرتكز فى اذهان العرف والعقلاء بحيث تكون جذوره ممتده الى زمان التشريع وهذا أمر مسلم لدى العرف والعقلاء.

النحو الثانى: يكون منشأ هذه السيره مراعاه حال المؤلف والناشر والاحداث الواقعه فى الخارج فإن المجتمع إذا كان ناضجا فكريا وثقافيا واجتماعيا ومتطورا فبطبيعه الحال تطرأ موضوعات جديده وحوادث واقعه كثيره على هذا المجتمع وهذه الموضوعات والحوادث الواقعه تاره تكون منافره لطبع المجتمع العقلائى وأخرى تكون ملائمه له، فإذا كانت ملائمه فهى منشأ لسيره العقلاء عل العمل به وأما إذا كانت منافره فيعرض العقلاء عنها.

أما الفرض الأول فهو مجرد افتراض لا واقع موضوعى له إذ لا يمكن ان تقوم السيره المستحدثه فى العصور المتأخره عن عصر التشريع على شىء مرتكز فى اذهان العرف والعقلاء وثابت فى اعماق نفوسهم كالجبله والفطره الذاتيه وجذوره ممتده الى زمان التشريع فهو مجرد افتراض، فلو كان ذلك الشىء كذلك لكانت السيره جاريه عليه من الأول منذ القدم ووجود العقلاء على سطح هذه الكره.

واما الفرض الثانى فله واقع موضوعى فإن سيره العقلاء المستحدثه فى العصور المتأخره عن عصر التشريع فهذه السيره بطبيعه الحال منشئها امور حادثه ملائمه لطبع المجتمع العقلائى فإذا كانت هناك موضوعات جديده وحالات طارئه وملائمه لطبع المجتمع العقلائى فبطبيعه الحال يكون منشأ لجريان سيره العقلاء.

فإذن منشأ جريان سيره العقلاء على الامور المستحدثه فى العصور المتأخره عن عصر التشريع لا محاله يكون منشئها امرا حادثا وملائما لطبع المجتمع العقلائى وإثبات امضاء هذه السيره مشكل جدا ولا طريق لنا الى امضاء هذه السيره.

الی هنا قد تبین أن السیره العقلائیه المستحدثه فی العصور المتأخره عن عصر التشریع کسیره العقلاء عل حق التألیف للمؤلف وحق الناشر ونحوهما لا یمکن إثبات امضاء الشارع لهذه السیره ولا طریق لنا الی ذلک بل ولا اطمئنان بأن هذه السیره لو کانت موجوده فی زمن التشریع لکانت موجوده ولا یقین بهذه القضیه الشرطیه بل لا اطمئنان لاحتمال انها لو کانت موجوده لم یمضها الشارع لوجود مفاسد او حالات لا طریق لنا الیها.

هذا تمام کلامنا فی السیره العقلائیه.

الجهه الثانیه: یقع الکلام فی السیره المتشرعیه.

وهی السیره القائمه علی حکم الشرعی البحت کالسیره الجاریه علی الجهر بالبسمله او السیره الجاریه علی الجهر بالقراءه فی صلاه الظهر یوم الجمعه تسمی هذه السیره بالسیره المتشرعیه ولا تسمی بالسیره العقلائیه لأنها جاریه علی الحکم الشرعی المحض لا علی الحکم العقلائی، وهذه السیره علی قسمین:

القسم الأول: أن تکون معاصره لزمن التشریع.

القسم الثانی: أن معاصرتها لزمن التشریع غیر معلومه بل معلومه العدم أی انه لم تکن معاصره لزمن التشریع.

أما القسم الأول فلا شبهه فی حجیتها وأنها دلیل قطعی علی الحکم لأنه عمل المتشرعه بالحکم کعمل المتشرعه بالصلاه والحج والصیام وما شاکل ذلک فی زمن التشریع فلا شبهه فی أنها حجه ولا تتوقف حجیتها علی الامضاء.

ولکن وصول هذه السیره الینا یدا بید وطبقه بعد الطبقه بشکل علمی وجزمی مجرد افتراض ولا طریق لنا الی هذه السیره الموجوده فی زمن التشریع ولهذا افتراض وجود هذ السیره فی الفقه من البدایه الی النهایه مجرد فرض لا واقع موضوعی له فمثل هذه السیره غیر موجوده فی الفقه ولا یمکن وصولها الینا یدا بید وطبقه بعد طبقه لعدم الطریق إلیها کذلک.

واما القسم الثانى فحجيتها تتوقف عل توفر امرين فيها:

الاول: ان تكون معاصره لزمن التشريع.

الثانى: أمضاء الشارع لها.

ولكن كلا الامرين غير ثابت.

اما الامر الاول فلأن السيره المتشرعيه فى العصور المتأخره المستحدثه بعد عصر التشريع لا يمكن اثبات انها معاصره لزمن التشريع فليس لنا طريق الى اثبات انها موجوده فى زمن التشريع وقد وصلت الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه بشكل جزمى.

السيره المتشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: السيره المتشرعيه

ذكرنا ان سيره المتشرعه على قسمين:

القسم الاول: السيره المتشرعيه فى زمن التشريع.

القسم الثانى: السيره المتشرعيه المستحدثه والمتأخره عن زمن التشريع.

أما القسم الاول فلا شبهه فى حجيتها لأن معنى السيره هو العمل بالأحكام الشرعيه ولهذا فلا تتوقف حجيتها على امضاء من الشارع بنص او بفعل او بتقرير لأن المتشرع قد عمل بالحكم الشرعى.

لكن هذا القسم من السيره لا بد ان تكون واصله الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

ولكن مثلها غير موجوده فى الفقه فى تمام ابوابه وهو مجرد افتراض.

وأما القسم الثانى من السيره وهى المستحدثه بعد عصر التشريع فحجيتها تتوقف على توفر امرين:

الأمر الاول: إثبات انها معاصره لعصر التشريع.

الأمر الثانى: إثبات امضائها شرعا بنص او بتقرير او بفعل خارجى.

ولكن كلا الامرين لا يمكن اثباته.

أما الامر الاول فإثبات ان هذه السيره المتأخره عن زمن التشريع كانت فى زمن التشريع بحاجه الى دليل وقد استدل على ذلك

بوجوه:

الوجه الاول: أنه يمكن اثبات ان هذه السيره ثابته فى زمن التشريع بنقل المتقدمين لهذه السيره، فإنهم إذا اتفقوا على نقل هذه السيره من الطبقه السابقه لهم وهكذا الى ان نصل الى زمن الأئمه(ع) فعندئذ نثبت ان هذه السيره ثابته فى زمن الأئمه(ع) ووصلت الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه وهذا الطريق إما قطعى او انه ظنى معتبر كما اذا فرضنا ان جميع الطبقات ثقه فحيث ان المتقدمين عصرهم قريب من عصر اصحاب الأئمه(ع) فهم ينقلون هذه السيره من طبقه مباشره لهم وهؤلاء ينقلون عن طبقه ثانيه والثانيه عن الثالثه وهكذا الى ان وصلت الى زمن الأئمه(ع) كالأخبار مع الواسطه، فهذه السيره بهذا الطريق قد وصلت الينا من زمن التشريع يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

ص: ۶۰

ولكن هذا البيان غير تام.

أما أولاً: فقد ذكرنا غير مره انه لا طريق لنا الى اثبات الاجماع ووصوله الينا من زمن الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد طبقه إذ لا فرق من هذه الناحيه بين الاجماع القولى والاجماع العملى الذى هو السيره المتشرعيه لأنهما متلازمان وقد ذكرنا فى غير مورد أن الاجماع المدعى بين المتأخرين لا يمكن إثباته بين المتقدمين لأنه بحاجه الى أحد طريقين:

الطريق الاول: أن يكون لكل من فقهاء المتقدمين كتاب استدلالى وقد استدل على حكم هذه المسأله بحكم الاجماع حتى نعلم انه اعتمد فى هذا الحكم على الاجماع.

ولكن ليس الامر كذلك إما لأنه ليس لكل واحد من المتقدمين كتاب استدلالى او انه كان ولكن لم يصل الينا.

الطريق الثانى: ان هذا الاجماع بين المتأخرين وهم ينقلون هذا الاجماع بين المتقدمين اذا كان نقلهم عن المتقدمين بطرق صحيحه طبقه بعد طبقه ويدا بيد فعندئذ يحرز ثبوت هذا الاجماع بين المتقدمين.

ولكن ليس لنا طريق كذلك إذ المتأخرين قد نقلوا هذا الاجماع من المتقدمين مبنى على الحدس والاجتهاد وعلى حسن الظن ولم يصل هذا الاجماع اليهم يدا بيد وطبقه بعد طبقه بحيث يكون كل الطبقات ثقه.

فإذن الموجود فى كتب المتأخرين هو نقل الاجماع بين المتقدمين فهو إذن داخل فى الاجماع المنقول والاجماع المنقول لا يكون حجه ولا اثر له.

فإذن الاجماع المدعى من المتأخرين لا يمكن اثباته بين المتقدمين فضلا عن اثباته فى زمن الأئمه(ع) ومن اجل ذلك قلنا أنه لا يمكن الاعتماد على الاجماع لا فى كلمات المتأخرين ولا فى كلمات المتقدمين إذ لا فرق فى الاجماع بين الاجماع القولى والاجماع العملى وسيره المتشرعه هى الاجماع العملى فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، ولا طريق لنا الى اثبات هذه الاجماع فى زمن الأئمه(ع) ووصوله الينا طبقه بعد طبقه ويدا بيد.

هذا مضافا الى ان المتقدمين فى دعوى الاجماع مختلفين بل شخص واحد منهم يختلف فى دعوى الاجماع كالشيخ عليه الرحمه يدعى الاجماع فى كتابه على شىء وفى كتاب آخر يدعى الاجماع على خلاف ذلك الشىء ومن هنا يعلم ان هذا الاجماع غير واصل اليهم من زمن الأئمه(ع) لأنهم مختلفون فى نقل الاجماع أو ان اجماع الشيخ مبنى على قاعده اللطف وهى غير ثابته ولا واقع موضوعى لها، أو ان اجماع بعض المتقدمين مبنى على تطبيق قاعده أصاله البراءه او ما شاكل ذلك ومن الواضح ان مثل هذا الاجماع لا أثر له.

فإذن لا طريق لنا الى اثبات الاجماع التعبدى بين المتقدمين فإن الاجماع المدعى بينهم إما مبنى على القواعد العامه كقاعده اللطف وقاعده البراءه وما شاكل ذلك او مبنى على الحدس والاجتهاد او مبنى على التبعيه كأصحاب الشيخ عليه الرحمه فإنهم يتبعون الشيخ عليه الرحمه.

فإذن لا أثر لإجماع القدماء ولا يمكن اثبات الإجماع التعبدى بين القدماء ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه يمكن لنا احراز الاجماع التعبدى العملى بين القدماء ولكن مع ذلك لا يكون هذا الاجماع كاشفا عن ثبوته فى زمن الأئمه(ع) ووصوله اليهم يدا بيد وطبقه بعد طبقه لاحتمال ان هذا الاجماع ناشئا من فتاوى الفقهاء لا انه وصل اليهم يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

فالنتيجه أنه لا يمكن أثبات هذا الاجماع العملى وهو سيره المتشرعه فى زمن الأئمه(ع) وقد وصلت الى المتقدمين يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

الوجه الثانى: أن السيره المتشرعيه اذا جرت عل شىء وتطابقت آرائهم على العمل بشىء عام البلوى بين المتشرعه كما اذا جرت سيرتهم على وجوب الجهر بالبسمله فى كل صلاه او جرت سيرتهم على وجوب الاخفات فى صلاه الظهر يوم الجمعه او وجوب الجهر بها فتطابق آراء المتشرعه فى العمل بهذه المسأله يكشف ان جذور هذه المسأله ثابته فى عصر التشريع وانها وصلت اليهم يدا بيد وطبقه بعد طبقه كما اذا فرضنا اجماع المتشرعه على وجوب الاخفات فى صلاه الظهر يوم الجمعه وتطابق آرائهم فى العمل بها فهذا يكشف ان جذور المسأله ممتده الى عصر التشريع وانها وصلت الينا من عصر التشريع يدا بيد وطبقه بعد طبقه وذلك لأن احتمال ان السيره جاريه على وجوب الجهر فى صلاه الظهر يوم الجمعه ولكن تبدلت هذه السيره بسيره أخرى فجأه فى آن واحد هذا الاحتمال احتمال ضعيف جدا بل غير معقول فإن تبدل سيره بسيره أخرى فجأه وفى آن واحد مستحيل وقوعا وغير ممكن، فبطبيعه الحال هذه السيره ثابته فى عصر التشريع وقد وصلت الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

ولکن هذا الوجه ایضا غیر تام.

اولاً: أن تبدیل السیره بسیره أخری فجأه وفی آن واحد وإن کان مستحیلا وقوعا وغیر ممکن إلا انه لا یکشف عن استمرار هذه السیره وثبوتها فی زمن التشریع لعدم الملازمه بین الامرین لاحتمال ان هذه السیره ناشئه عن فتاوی الفقهاء فی العصور المتأخره فإن هذا الاحتمال مانع عن العلم او الاطمئنان بثبوتها فی عصر التشریع.

وثانیاً: ان تبدیل سیره بسیره أخری فجأه فی آن واحد وإن کان مستحیلا وقوعا وغیر ممکن إلا أنه لا مانع من هذا التبدیل تدریجا وفی فتره زمنیه طویله کما وقع نظیره کثیرا فی ابواب الفقه فإن السیره جاریه علی تنجس ماء البئر بالملاقاه ثم تبدلت بسیره جاریه بین المتأخرین عل عدم انفعال ماء البئر بالملاقاه طالما لم یتغیر بأحد اوصاف النجس وکذلک جریان السیره بنجاسه أهل الکتاب بین المتقدمین ولکن تبدلت هذ السیره بین المتأخرین. فتبدل سیره بسیره أخری تدریجا لا مانع منه، فلو فرضنا جریان السیره فی زمن الائمه(ع) علی وجوب الجهر فی صلاه الظهر من یوم الجمعه ولکن فی عصر الغیبه وجد فقیه افتی بوجوب الجهر ثم انتشرت هذه الفتوی وتابعه علیها کثیر من الفقهاء الی ان تبدلت السیره الجاریه علی وجوب الجهر فی صلاه الظهر یوم الجمعه بالسیره الجاریه علی وجوب الإخفات فیها فلا مانع من هذا التبدیل تدریجا ولا محذور فیه.

فإذن لا یمکن کشف أن جذور هذه السیره ثابته فی عصر التشریع

السیره المتشرعیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: السیره المتشرعیه

لحد الآن قد تبین ان السیره المتشرعیه المستحدثه بعد عصر التشریع وزمن المعصومین(ع) لا یمکن اثبات استمرارها الی زمان المعصومین(ع) واتصالها بعصر التشریع وانها وصلت الینا یدا بید وطبقه بعد طبقه.

ص: ۶۳

ولکن مع هذا قد استدل علی ان سیره المتشرعه المستحدثه بعد عصر التشریع یمکن اثبات اتصالها بزمن التشریع بوجوه تقدم الوجه الاول منها والثانی مع ما فیهما.

الوجه الثالث: ان السیره المتشرعیه المستحدثه اذا جرت علی شیء کما اذا جرت علی حجیه خبر الثقه او جرت علی حجیه ظواهر الالفاظ فبإمکاننا اثبات اتصال هذه السیره بزمن المعصومین علیهم السلام وبعصر التشریع وذلک لأمرین:

الامر الاول: ان هذه السیره لو لم تکن ثابته فی زمن التشریع لکان یکثر السؤال فیها فیکثر السؤال عن حجیه خبر الثقه وعن عدم حجیته مثلا۔ وعن حجیه ظواهر الالفاظ وعن عدم حجیتها مع انه لم یرد فی شیء من الروایات حتی روایه ضعیفه السؤال عن حجیه خبر الثقه او عن عدم حجیته او عن حجیه ظواهر الالفاظ او عدم حجیته، نعم قد ورد السؤال فی الروایات عن الصغری کما

فی (أفیونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ منه معالم دینی) (۱) لا عن حجیه خبر الثقه کبرویا فعدم السؤال وسکوت الامام عن ذلک قرینه واضحه علی ان هذه الصغری ثابته فی عصر التشریع.

ولکن ثبوت هـذه السیره لاـ یـدل علی ان الثـابت هو حجیه خبر الثقه فـإن ثبوت هـذه السـیره کما یمکن لثبوت حجیه خبر الثقه یمکن لعـدم حجیته لأن السـیره اذا قامت علی عـدم حجیه خبر الثقه فأیضا تکون موجبه لعـدم السؤال عن حجیه خبر الثقه او عن عدم حجیته کما ان السـیره اذا قامت علی حجیه خبره منشأ لعدم السؤال عن ان خبر الثقه حجه او انه لیس بحجه فالسکوت وعدم السؤال إنما یدل علی ان هذه السـیره ثابته فی عصـر التشـریع وفی زمن المعصومین(ع) ولکن هذا السکوت وعدم السؤال لا یدل علی ان هذه السیره ثابته علی حجیه خبر الثقه او علی عدم حجیته.

۱- وسائل الشیعه، الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۴۷، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب۱۱، ح۳۳، ط آل البیت.

فإذن هذا الامر إنما يثبت ان هذه السيره ثابته فى عصر التشريع وانها وصلت الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه إما جزما او اطمئنانا أو ظنا بظن معتبر، ولكن لا تدل على ان هذه السيره قائمه على حجيه خبر الثقه.

الامر الثانى: أن هذه السيره لو كانت قائمه على عدم حجيه خبر الثقه او عدم حجيه الظواهر لشاع واشتهر بين المتشرعه وبين العلماء فإن هذه السيره الثابته فى عصر التشريع وفى زمن الأئمه(ع) لو كانت قائمه على عدم حجيه خبر الثقه لاشتهر عدم الحجيه بين المتشرعه ولشاع بينهم مع انه لا عين لها ولا اثر لأن المشهور والمعروف بين المتشرعه وبين العلماء هو حجيه خبر الثقه لا عدم حجيته ومن هذا نستكشف ان هذه السيره لم تقم على عدم حجيه خبر الثقه ومن ضم هذا الامر الى الامر الاول تكون النتيجه ان هذه السيره متصله بالسيره فى زمن التشريع وانها قائمه على حجيه خبر الثقه لا على عدم حجيته.

هذا ملخص هذا الوجه.

والجواب عن ذلك ان تماميه هذا الوجه منوطه بتوفر ركيزتين:

الركيزه الاولى: ان تكون هذه السيره قائمه على المسائل الاصوليه باعتبار ان المسائل الاصوليه مسائل عامه لا تختص بباب دون باب آخر بل تجرى فى جميع الابواب او فى معظمها فإن حجيه خبر الثقه لا تختص بباب دون باب وكذلك حجيه ظواهر الالفاظ بل تعم جميع الابواب او معظمها.

الركيزه الثانيه: ان منشأ هذه السيره أى السيره على حجيه أخبار الثقه او حجيه ظواهر الالفاظ الخصوصيه المرتكزه فى الاذهان الثابته فى اعماق النفوس وهذه السيره ممتده الى زمن التشريع والى عصر المعصومين(ع) فإذن تماميه هذا الوجه مبنيه على تماميه هاتين الركيزتين.

ونتيجه هاتين الركيزتين وان كانت اتصال هذه السيره بعصر التشريع إلا ان هذه السره ليست سيره متشرعيه بل هى سيره عقلائيه فإن السيره المتشرعيه سيره تعبديه فإن المتشرعه واصحاب الأئمه(ع) جرت سيرتهم على حكم شرعى ولهذا السيره المتشرعيه تتوقف على وجود الشرع والشريعه حتى تقوم السيره على وجوب شىء او على حرمه شىء او على جزئيه شىء او شرطيه شىء آخر وهكذا فليس منشأ هذه السيره الخصوصيه المرتكزه فى الاذهان الثابته فى اعماق النفوس بل منشأ هذه السيره هو الشرع والتعبد بالشرع ، فالوجوب وإن كانت جذوره ثابته فى زمن التشريع وكذلك الحرمه لكن الذى هو ثابت من زمن التشريع هو الوجوب او الحرمه الواقعيه وأما مورد السيره فهو الوجوب الظاهرى وهو الوجوب الاجتهادى كفتوى الفقيه بالوجوب والحرمه التى هى مورد للسيره هى الحرمه الظاهريه والاجتهاديه والاحكام الاجتهاديه وليده افكار المجتهدين وان كانت ذات طابع شرعى فقد تكون مطابقه للواقع وقد تكون غير مطابقه للواقع فكيف يمكن اثبات اتصال هذه السيره بزمن التشريع او بزمن المعصومين(ع)؟ وانها ثابته فى ذلك الزمن ووصلت الينا يدا بيد وطبقه بعد الطبقه؟ ولا يمكن اثبات ذلك.

فهـذا الوجه مبنى على الخلط بين السـيره العقلائيه والسـيره المتشـرعيه فهذا الوجه انما ينطبق على السـيره العقلائيه ولا ينطبق على السيره المتشرعيه لأن سيره المتشرعه سيره تعبديه صرفه وقائمه على الحكم التعبدى البحت.

نعم قد تطلق سيره المتشرعه على السيره العقلائيه بعد الامضاء فإن السيره العقلائيه الجاريه على حجيه أخبار الثقه وظواهر الالفاظ بعد امضاء الشارع لها تكون سـيره متشرعيه لأن المتشرعه يعملون بهذه السيره بما انها ممضاه شرعا لا بما انها سيره العقلاء فتكون سيره شرعيه بالإمضاء، وأما العقلاء فهو يعملون بها بما انها سيره العقلاء سواء كانت ممضاه شرعا او لم تكن ممضاه شرعا.

فالنتيجه ان سـيره المتشـرعه الابتدائيه الحادثه التى هى محل الكلام بين المتشـرعه فى الازمنه المتأخره عن زمن التشريع لا يمكن لنـا اثبـات انها متصـله بزمن التشـريع طبقه بعـد طبقه، ومن هنا قلنا انه لا يمكن الاعتماد على الاجماع سواء كان قوليا او عمليا فى شىء من المسائـل الفقهيه، فـإن الاجماع المـدعى فى كلمات المتأخرين سواء كان اجماعا قوليا ام عمليا وهو السـيره فحجيه هـذا الاجماع منوطه بتوفر امرين فيه لأن الاجماع فى نفسه لا يكون حجه فحجيته بتوفر امرين:

الامر الاول: ان يكون هذا الاجماع ثابتا بين المتقدمين الذين يكون عصرهم قريبا من عصر اصحاب الأئمه(ع).

الامر الثانى: اثبات ان هذا الاجماع الموجود بين المتقدمين قد وصل اليهم من زمن الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

واثبات كلا الأمرين مشكل

السيره المتشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: السيره المتشرعيه

السـيره المتشـرعيه ناشـئه من فتاوى العلماء فإن عمل المتشـرعه بفتاوى العلماء وعمل العلماء بفتاويهم يسـمى بالسـيره المتشـرعيه ومنشأ هذه السـيره هو ما يسمى بالإجماع القولى، فإن الاجماع تاره يكون عمليا يعبر عنه بسيره المتشرعه وأخرى يكون قوليا وقد ذكرنـا غير مره أنه لاـ يمكن الاسـتدلال على أى مساله من المسائـل الفقهيه بالإجمـاع فلا يمكن اثبات حجيه الاجماع إذ هو فى نفسه لاـ يكون حجه إذ قول العلمـاء فى نفسه لاـ يكون حجه فحجيته منوطه بالإمضاء من الأمام(ع) والاقرار به وتصـديقه والا فلا يكون حجه وليس بإمكاننا إحراز اتصال الاجماع المـدعى بين الفقهاء فى عصـر الغيبه بزمن التشـريع ووصوله الينا يـدا بيد وطبقه بعد طبقه بشـكل جزمى او اطمئنانى او ظنى معتبر وما ذكرناه من الوجوه لإثبات اتصال سيره المتشرعه المستحدثه فى عصر الغيبه واتصالها بعصـر التشـريع وغيرها من الوجوه كلها مبنيه على الافتراضات والتصورات فلا اصل لها ولا واقع موضوعى لها فإن ما له واقع موضوعى هو الآتى إذ الاجماع إما بين المتأخرين او بين المتقـدمين والاجماع المدعى بين المتأخرين إثباته بنحو يكون بين جميع طبقـات المتـأخرين لاـ يمكن فـإن الاجمـاع المـدعى فى كلمات المتأخرين إما مبنى على الحـدس والاجتهاد او مبنى على حسن الظن كمـا سـمعنا ونقل كثيرا أنه إذا اتفق شـيخنا الانصارى والشـهيد الاول والمحقق الثانى فمخالفتهم مشـكل جـدا، فهـذا ليس الاـ من جهه حسن الظن بهم، أو مبنى على القواعـد العامه وتطبيقها على عناصـرها ثم دعوى الاجماع او مبنى على الروايات

ولو على الروايات الضعيفه.

ص: ۶۶

فإذن تحصيل الاجماع التعبدى بين المتأخرين لا طريق لنا الى ذلك ولا سيما فى جميع الطبقات فإن بالمراجعه الى كتبهم يظهر ان دعوى الاجماع كثيره إذ فى اغلب المسائل فى مقام الاستدلال استدلوا بالإجماع ولا سيما مثل مفتاح الكرامه لا تخلو مسأله من دعوى الاجماع عليها ومثل صاحب الغنيه وما شاكل ذلك فإنه لا يذكر مسأله بدون دعوى الاجماع عليها فكيف يعتمد على هذه الاجماعات؟ وكيف يمكن تحصيل الاجماع التعبدى أى لا ـ يكون مبنى على الحدس والاجتهاد ولا ـ على الروايات ولو الضعيفه ولا على تطبيق القواعد على صغرياتها ولا على حسن الظن؟ فلا يمكن لنا تحصيل مثل هذا الاجماع بين المتأخرين فى جميع طبقاتهم.

ولو فرضنا وجود الاجماع بين المتأخرين فى مسأله فى جميع طبقاتهم فمن أين يحرز ان هذا الاجماع ليس مدركيا او لا يكون مبنيا على الحدس او لا يكون مبنيا على حسن الظن بالنسبه الى بعض المجمعين؟ فهذا بحاجه الى علم الغيب.

فإذن لا يمكن تحصيل الاجماع التعبدى بين العلماء المتأخرين فى جميع طبقاتهم.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انه يمكن تحصيل مثل هذا الاجماع ولكن من أين لنا أن نثبت ان هذا الاجماع قد وصل اليهم من العلماء المتقدمين والحال انه لا طريق لنا الى ذلك، إذ الاجماع بين المتأخرين إنما يكون حجه فيما اذا توفر فيه أمران:

الاول: ان يكون هذا الاجماع ثابتا بين المتقدمين باعتبار ان عصرهم قريب من عصر اصحاب الأئمه(ع)، ومن أين لنا طريق الى تحصيل ذلك؟

الامر الثانى: أن يصل هذ الاجماع من المتقدمين الى المتأخرين طبقه بعد الطبقه بشكل جزمى او اطمئنانى او ظنى معتبر ولا يمكن احراز ذلك، فإن وصول هذا الاجماع من المتقدمين الى المتأخرين بأحد طريقين:

ص: ۶۷

الاول: ان يكون لكل من العلماء المتقدمين كتاب استدلالى ويذكر فيه أنه استدل بالإجماع على حكم المسأله وليس هذا الاجماع منه مدركيا او مبنيا على الحدس والاجتهاد او على حسن الظن، وان هذا الكتاب وصل الى المتأخرين.

ولكن الواقع ليس كذلك إما لأن ليس لكل واحد من المتقدمين كتاب استدلالى يستدل فيه بالإجماع على حكم المسأله او كان ولكن لم يصل الى المتأخرين، فلا يمكن احراز وصول هذا الاجماع من المتقدمين الى المتأخرين بهذا الطريق.

الثاني: ان يكون هذا الاجماع منقولا من طبقه سابقه الى طبقه اللاحقه وهكذا الى ان وصل الى طبقه المتأخرين.

وهذا ايضا مفقود.

فإذن ليس فى كلمات المتأخرين الا نقل الاجماع من المتقدمين فإن الموجود فى كتب المتأخرين هو نقل الاجماع من المتقدمين وهو داخل فى الاجماع المنقول والاجماع المنقول لا يكون حجه.

ومع الاغماض عن ذلك ايضا، ولكن:

أولاً: أن الاجماع التعبدى بين المتقدمين قد لا يكون موجودا، فإنهم مختلفون فى دعوى الاجماع بل واحد منهم يدعى الاجماعات المتناقضه والمختلفه فى كتبه، ففى كتاب يدعى الاجماع على شىء وفى كتاب آخر يدعى الاجماع على خلافه.

وثانيا: وقد تبنى دعوى الاجماع عندهم على قاعده اللطف وهذه القاعده غير ثابته او تبنى على تطبيق قاعده عامه على صغرياتها ودعوى الاجماع على ذلك كما نسب ذلك الى بعضهم كما نسب دعوى الاجماع على جواز الوضوء بالماء المضاف الى بعضهم مع انه لم يقل به احد وهذا ليس الا من جهه تطبيق قاعده اصاله البراءه فإنه تخيل انه يشك فى شرطيه اطلاق الماء فى صحه الوضوء فلا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه وتطبيقها على المسأله والبراءه قاعده متفق عليها فمن اجل ذلك ادعى الاجماع على صحه الوضوء بالماء المضاف مع انه لم يقل احد من الاصحاب بصحه الوضوء بالماء المضاف.

فإذن لا يمكن احراز اثبات الاجماع التعبدی بین المتقدمین.

ومع الاغماض عن ذلک وتسلیم ان الاجماع موجود بین المتقدمین ولکن من این یحرز ان هذا الاجماع تعبدی من جمیع المجمعین؟ إذ یمکن ان یکون مستند بعضهم الحدس والاجتهاد ومستند البعض الآخر الروایه الضعیفه ومستند ثالث تطبیق القاعده او حسن الظن.

فإذن لا طریق لنا الی احراز ان هذا الاجماع الموجود بینم اجماع تعبدی صرف.

ولو سلم انه اجماع تعبدی فلا یمکن اثبات انه وصل الی المتقدمین من زمن الأئمه(ع) یدا بید وطبقه بعد طبقه لأنه بحاجه الی علم الغیب، فلعل فی بعض الطبقات اختلاف فلا اجماع، أو کان الاجماع علی الخلاف ثم حصل هذا الاجماع تدریجا، فمن اجل ذلک لا یمکن الاعتماد علی الاجماع فی شیء من المسائل الفقهیه ولا یمکن اثبات حجیه الاجماع فیها.

إلی هنا قد انتهینا عن سیره المتشرعه وسیره العقلاء.

وبقی الکلام فی الامضاء.

إما السیره اذا کانت متشرعیه وثابته فی عصر التشریع فلا تحتاج الی الامضاء إذ معنی السیره هو العمل بالأحکام الشرعیه والعمل بالأحکام الشرعیه لا یحتاج الی الامضاء لأنه بأمر من المولی ومعه فلا یحتاج الی امضاء آخر کما لا یمکن الردع عنه کیف وهو عمل بالحکم الشرعی وبأمر من الشارع ؟ ولهذا لا یتصور فی سیره المتشرعه الردع والامضاء.

واما السیره اذا کانت عقلائیه فحجیتها منوطه بالإمضاء.

السیره المتشرعیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: السیره المتشرعیه

الی هنا قد تبین أن سیره المتشرعه اذا کانت فی زمن الأئمه(ع) وفی عصر التشریع فهی بنفسها دلیل شرعی علی الحکم فلا تتوقف دلیلیتها علی الامضاء والا لزم تحصیل الحاصل فإن دلیلیتها ثابته فی نفسها فلا یمکن الاستدلال علی اثبات دلیلیتها بدلیل آخر فإنه من تحصیل الحاصل.

ص: ۶۹

وأما سیره المتشرعه المستحدثه فی عصر الغیبه لا فی عصر التشریع فمنشأ هذه السیره اما الروایات الوارده فی المسأله فنرجع الی الروایات هل تدل علی حکم المسأله أی علی ما جرت علیه سیره المتشرعه او لا تدل وهل هی تامه سندا ودلاله وجهه او انها لیست بتامه؟ فإذن لا اثر للسیره والرجوع الیها فلا بد من الرجوع الی مدرکها.

وكذلك سيره المتشرعه فى عصر الغيبه اذا كانت مستنده الى قاعده كليه كقاعده اللطف وما شاكل ذلك فلا بد من الرجوع الى تلك القاعده هل هى تامه او انها غير تامه فلا اثر حينئذ للسيره.

وأما سيره المتشرعه اذا لم يكن مدركها معلوما ولا ندرى ان منشئها ما هو؟ فإن كانت هذه السيره بين المتشرعه فبطبيعه الحال نعلم اجمالا ـ ان منشئها بين المتشرعه هو فتاوى العلماء لأن فتاوى العلماء يتوسع العمل بها بالتدريج حتى تصبح سيره متشرعه وهذه السيره لا اثر لها فلا يمكن احرازها بين المتقدمين فضلا عن احرازها فى زمن الأئمه(ع) ووصولها الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه، فلا ـ طريق لنا الى ذلك وكذلك الحال اذا كانت هذه السيره بين المتقدمين فهذه السيره بطبيعه الحال ناشئه من فتاوى العلماء او من حسن الظن او ما شاكل ذلك فلا يمكن اثبات ان هذه السيره ثابته فى عصر التشريع ووصولها الينا طبقه بعد طبقه فمن اجل ذلك سيره المتشرعه فى عصر الغيبه بين العلماء لا اثر لها ولا يمكن اثبات حجيتها وامضائها شرعا.

فحال السيره العمليه حال الاجماع القولى وقد ذكرنا غير مره انه لا يمكن الاعتماد على الاجماع فى شىء من المسائل الفقهيه إذ لا يمكن احراز ان هذا الاجماع ثابت فى زمن الأئمه(ع) ووصل الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

واما السیره العقلائیه التی تحدد مواقف العقلاء وسلوکیاتهم فی الخارج اجتماعیا وفردیا مادیا ومعنویا سعه وضیقا فمنشأ هذه السیره تاره ارتکازها فی النفس والذهن وثبوتها فی اعماق النفوس وأخری یکون منشئها الخصوصیه المرتکزه الکامنه فی متعلقات هذه السیره، والاول کالسیره الجاریه علی حسن أداء الأمانه وعلی حسن الصدق وقبح الکذب وما شاکل ذلک، والثانی فهی ناشئه عن الخصوصیه المرتکزه فی متعلقاتها کالسیره الجاریه علی العمل بأخبار الثقه فإن منشأ هذه السیره أقربیه أخبار الثقه وأقوائیه کشفها عن الواقع من أخبار غیر الثقه نوعا فهذه الخصوصیه المرتکزه هی المنشأ لانعقاد هذه السیره بین العقلاء، وکذلک الحال بالنسبه الی ظواهر الالفاظ فإن الخصوصیه المرتکزه فی ظواهر الالفاظ وهی أقربیتها الی الواقع نوعا من ظواهر الافعال وأقوائیه کشفها عن الواقع نوعا هی منشأ سیره العقلاء ومنشأ عمل العقلاء بظواهر الالفاظ فی امورهم الاجتماعیه والفردیه وحیاتهم المادیه والمعنویه دون ظواهر الافعال.

ولکن کلتا النکتتین الارتکازیتین سبب لحجیه هذه السیره عند العقلاء فإما ان لا تکون هذه السیره حجه عند الشارع فحجیه هذه السیره لدی الشارع بحاجه الی الامضاء قولا أو فعلا والا فلا تکون حجه شرعا فعندئذ لا شبهه فی ان الشارع اذا امضی هذه السیره قولا او عملا فلا شبهه فی حجیتها ولکن هل یکفی فی امضاء هذه السیره عدم صدور ردع من الشارع وسکوته عنها؟

والجواب انه یکفی ذلک للملازمه بین عدم الردع وسکوت المولی وبین الامضاء.

بیان ذلک: أن الشریعه الاسلامیه التی جاء بها النبی الأکرم(صلی الله علیه وأله وسلم) متمثله فی عنصرین:

العنصر الاول: العبادات، فإن العبادات أحکام شرعیه مجعوله من قبل الشارع تعبدا ولا طریق للعقل الی تلک الأحکام ولا الی مبادئ تلک الأحکام ومصالحها ومفاسدها ولا فرق فی هذه الأحکام بین الوجوبات والتحریمات فإنها أحکام تعبدیه صرفه ولا طریق لنا الی ملاکاتها ولا طریق للعقلاء الی نفس هذه الأحکام.

ص: ۷۱

وكـذلك ليس بإمكان العقلاء الوصول الى هـذه الاحكام ولا الى ملاكاتها، والنكته فى ذلك ان هذه الأحكام الشـرعيه التعبديه علاـقه معنويه بين العبـد وربه ولاـ تتـأثر هـذه العلاـقه بتـأثر الحيـاه العامه ولا تتطور بتطورها فإن هـذه العلاقه علاقه ثابته وروحيه ومعنويه وهـذه الاحكـام الشـرعيه هى تلك العلاقه بين العبـد وربه، مثلا الصـلاه الموجوده فى عصـر النبى الأكرم(صـلى الله عليه وأله) نفسها الصلاه الموجوده الآن ولا تتأثر بتأثر الحياه ولا تتطور بتطورها لا كما ولا كيفا وكذلك الحال فى الصوم والحج .

فإذن نفس هذه الاحكام الشرعيه هى العلاقه الروحيه بين العبد وربه ولا تتطور بتطور الحياه العامه لا كما ولا كيفا.

بينمـا علاـقه الانسـان بالحيـاه العـامه علاـقه مـاديه وهى تتـأثر بتأثرهـا وتتطور بتطورهـا كما وكيفا فالحياه الماديه فى عصـر النبى الأكرم(صلى الله عليه وأله) تختلف عن الحياه فى هذا العصر كما وكيفا.

فالنتيجه أن هـذا القسم من الاحكام الشـرعيه التعبديه أحكام روحيه معنويه بين العبد وربه وهذا القسم خارج عن موضوع كلامنا فإنها بنفسها مجعوله من قبل الشارع.

العنصـر الثانى: المعاملات وهى أحكام عقلائيه بكافه اشـكالها ومجعوله لدى العقلاء لحفظ نظامهـم وحياتهم الاجتماعيه والفرديه والماديه والمعنويه والشارع امضى هذا النظام فى الجمله فقد ألغى جمله من المعاملات كالربا روحا وشكلا عن الشريعه المقدسه وكذلك بيع الخمور وبيع الميته ولحم الكلب والخنزير وكذلك القمار وما شاكل ذلك، فإن الشارع الغى هذه المعاملات شكلا وروحـا عن الشـريعه المقـدسه لأـن الشـارع جـاء لتصـحيح مواقف العقلاـء وسـلوكياتهم فـإن مواقفهـم اذا كـانت خاطئه ومخالفه للأغراض الشـرعيه يقوم الشارع بالردع عنها والغائها روحا وشـكلا، واما اذا لم تكن مخالفه للأغراض التشريعيه وللمصالح الدينيه فيسـكت ولم يردع عنها، ومن هنا تكون هذه الملازمه بين السكوت وعدم الردع وبين امضاء الشارع ثابته، فإذا سكت الشارع فى مورد عقلائى ولـم يقم بالردع عنه فهو كاشف عن الامضاء لهذا السلوك جزما.

الملازمه بين عدم الردع والامضاء بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الملازمه بين عدم الردع والامضاء

تحصل مما ذكرنا ان الملازمه بين عدم صدور الردع من الشارع عن السيره العقلائيه وسكوته عن الردع عنها وبين امضائها ثابته فى زمن الحضور فإن السيره العقلائيه الجاريه على العمل بأخبار الثقه ونحوها إذا لم يرد ردع عنها من الشارع فهو يكشف كشفا قطعيا عن امضاء هذه السيره وتقريرها فتكون السيره حجه شرعا فلا شبهه فى ثبوت هذه الملازمه فى زمن الحضور.

وإنما الكلام هل هذه الملازمه ثابته بين عدم صدور الردع من الشارع عن هذه السيره فى زمن الحضور وسكوته عن الردع عنها وبين وصول ذلك الينا فى زمن الغيبه فهل هذه الملازمه بين عدم صدور الردع وبين العلم بالإمضاء فى زمن الغيبه او انها غير ثابته؟ فإن الملازمه بين عدم صدور الردع وبين الامضاء فى زمن الحضور إنما هى بين عدم الصدور بوجوده الواقعى وبين الامضاء بوجوده الواقعى وإما الملازمه بين عدم صدور الردع بوجوده الواقعى وبين الإمضاء فى زمن الغيبه إنما هو بوجوده العلمى، فهل هذه الملازمه ثابته بين عدم صدور الردع من الشارع عن السيره فى زمن التشريع وبين العلم بالإمضاء فى زمن الغيبه.

قد يقال كما قيل أن هذه الملازمه غير ثابته فإن عدم صدور الردع من الشارع فى زمن الحضور وسكوته عن الردع عنها لا يستلزم وصوله الينا فإن وصوله الينا بحاجه الى طريق حتى يصل من هذا الطريق الينا يدا بيد وطبقه بعد طبقه ومن الواضح انه لا طريق لنا الى ان الشارع لم يردع عن هذه السيره فى زمن الحضور.

والجواب عن ذلك:

ان هذا القيل تام فى الامور المتعارفه وفى الاحكام الشرعيه فإذا شككنا فى ان الشارع هل اوجب الدعاء عند رؤيه الهلال او لم يوجب فلا طريق لنا الى وجوبه ولا الى عدم وجوبه الا من جهه الروايات الواصله الينا وبقطع النظر عنها فلا طريق لنا الى ذلك وأما فى مثل سيره العقلاء فالأمر ليس كذلك فإن سيره العقلاء إما هى ناشئه من المرتكزات الذهنيه الثابته فى اعماق النفوس التى تمتد جذورها الى زمان وجود العقلاء على سطح هذه الكره.

ص: ٧٣

مثلا السيره العقلائيه الجاريه على العمل بأخبار الثقه منشئها وسببها الخصوصيه المرتكزه فى أخبار الثقه ومن الواضح ان هذه الخصوصيه لا يمكن توقيتها بزمن دون زمن ولعاقل دون عاقل آخر ولطائفه دون طائفه أخرى ولقرن دون قرن آخر فبطبيعه الحال هذه الخصوصيه ممتده ومرتكزه فى اذهان العقلاء طالما يكون العقلاء موجودين على سطح هذه الكره.

وعلى هذا فالشارع اذا اراد المنع عن العمل بهذه السيره ويرى ان هذه السيره مخالفه للأغراض الشرعيه ولا تنسجم مع المصالح الدينيه ومن الواضح ان المنع العملى عن هذه السيره لا يمكن بصدور نهى واحد او بصدور ردع واحد او منع واحد بل لا بد من المنع عن هذه السيره بكل مناسبه فى فتره زمنيه طوليه حتى يمكن قلع هذه السيره عن أذهان الناس وأزالتها وتبديلها بسيره

صحیحه قیمه ومطابقه للمصالح الدینیه وللأغراض التشریعیه فهذ السیره بما انها ناشئه من المصالح الدینیه تصبح من التقالید والعادات الذاتیه ونقصد بالذاتی الذاتی فی باب البرهان ومن الواضح ان قلع هذه التقالید عن أذهان الناس بحاجه الی المنع عن العمل بها والردع بکل مناسبه وفی کل مجلس مع التأکید والتشدید وبیان آثارها السلبیه ومفاسدها حتی یمکن قلع هذه التقالید عن أذهان الناس وتبدیلها بتقالید صحیحه. فبطبیعه الحال هذا الردع یصل الینا جزما باعتبار ان الردع عنها واصل الی حد التواتر وفی فتره طویله وتبدیلها بالتقالید الصحیحه المطابقه للمصالح الدینیه والأغراض التشریعیه.

وأما اذا لم نجد فی زمن الغیبه أی ردع ولو فی روایه ضعیفه فنکشف کشفا قطعیا عن عدم صدور الردع لأنه لو صدر فلا محاله یصل الینا باعتبار ان الردع أصبح متواترا بل أکثر من ذلک فإذا لم نجد أی ردع فی الروایات ولو فی روایه مرسله او ضعیفه نکشف من ذلک کشفا جزمیا عن عدم صدور الردع من الشارع وامضائه لهذه السیره.

ص: ۷۴

فإذن لا يقاس عدم صدور الردع من الشارع عن السيره بأحكام أخرى.

فإذن الملازمه كما أنها ثابته فى زمن الحضور بين عدم صدور الردع والامضاء بوجوده الواقعى كذلك ثابته بين عدم صدور الردع والامضاء فى زماننا بوجوده العلمى.

وأما اذا فرضنا ان الشارع اذا منع العمل بأخبار الثقه الذى هو امر مرتكز فى الاذهان ومن الواضح انه لا يمكن الردع عن العمل بأخبار الثقه او ظواهر الالفاظ بردع واحد فلا بد من تكرار هذا المنع بكل مناسبه وفى فتره طويله وتشديد المنع والتأكيد عليه وبيان آثاره السلبيه ومخالفته للأغراض التشريعيه حتى يمكن ازاله هذه السيره وهذا الارتكاز عن اذهان الناس وتبديلها بسيره صحيحه قيمه مطابقه للمصالح الدينيه.

فالملازمه كما هى ثابته فى زمن الحضور كذلك ثابته فى زمن الغيبه ايضا.

هذا كله فى السيره العقلائيه الجاريه على العمل بشىء الناشئه من المرتكزات الذهنيه الثابته فى اعماق النفوس والتى لها جذور ممتده ولا يمكن تخصيصها بطائفه من العقلاء دون طائفه أخرى أو بقرن دون قرن آخر.

واما سيره العقلاء المستحدثه فى زمن الغيبه كالسيره المدعاه على حق التأليف وحق النشر فيقع الكلام فيها أولا فى اصل ثبوت هذه السيره فإنها لم تنشأ عن المرتكزات الذهنيه الثابته فى اعماق النفوس وإنما هى ثابته مراعاه لحال المؤلف والناشر فحق المؤلف هو حق مالى وأما الحق المعنوى فهو ثابت ولا شبهه فى ثبوته وإنما الكلام فى الحق المالى، وقد بنى جماعه من العقلاء على ثبوت هذا الحق وامضاء حكومات الوقت لهذا الحق وبالتالى اصبح سيره وأما ان جميع العقلاء اتفقوا على ذلك فهو غير ثابت وعلى تقدير تسليم ان سيره العقلاء ثابته على ذلك الا انه لا طريق لنا الى امضائها من قبل الشارع كما انه لا طريق لنا الى ان العمل بهذه السيره مخالف للأغراض التشريعيه وله آثار سلبيه فى الشريعه المقدسه، إذ لم تنشأ هذه السيره عن المرتكزات الذهنيه الثابته فى اعماق النفوس التى لها جذور ممتده، ولهذا لا طريق لنا الى امضاء هذه السيره اصلا.

ثم أن للمحقق الاصفهانی فی المقام کلاما، وحاصله أن للشارع حیثیتین:

الحیثیه الأولی: کونه رئیس العقلاء وفی طلیعتهم ومن أفراده.

الحیثیه الثانیه (۱) : کونه شارعا ورسولا من الله تعالی لتصحیح أخطاء العقلاء وسلوکیاتهم المادیه والمعنویه فی الخارج الاجتماعیه والفردیه.

أما من الحیثیه الأولی فیکون موقف الشارع موقف العقلاء ولا یمکن فرض ان موقفه غیر موقف العقلاء والا لزم الخلف لأنه رئیس العقلاء وفی طلیعتهم فکیف یمکن افتراض ان موقفه غیر موقف العقلاء فلا بد ان یکون موقفه موقف العقلاء من هذه الحیثیه ولا یمکن التخلف فنفرض ان موقفه غیر موقف العقلاء.

وأما من حیث کونه شارعا فلا ندری ان موقفه غیر موقف العقلاء أو ان موقفه موقف العقلاء وقد امضی هذ الموقف، وعلی هذا فلا ندری موقف الشارع هو موقف العقلاء فإن موقف العقلاء هو العمل بأخبار الثقه والعمل بظواهر الالفاظ ولا ندری ان موقف الشارع ایضا موافق لموقف العقلاء او مخالف.

امضاء السیره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: امضاء السیره

ملخص ما ذکره المحقق الاصفهانی(قده) ان للشارع حیثیتین، حیثیه کونه من افراد العقلاء وفی طلیعتهم ورئیسهم، فمن هذه الناحیه یکون موقفه موافقا لموقف العقلاء، والحیثیه الثانیه حیثیه کونه شارعا ورسولا من الله تعالی لتبلیغ الاحکام الشرعیه لتصحیح أخطاء ومواقف العقلاء وسلوکیاتهم فی الامور المادیه والمعنویه وفی المواقف الاجتماعیه والفردیه، فمن ناحیه الحیثیه الاولی لا یمکن ان یکون موقفه مخالفا لموقف العقلاء والا لزم خلف فرض کونه فی طلیعه العقلاء فلا محاله تکون مواقفه موافقه للسیره العقلائیه ، وأما من الحیثیه الثانیه فلا نعلم انه مخالف لموقف العقلاء وسیرتهم او انه موافق لهم.

ولکن مجرد الشک فی مخالفه الشارع للعقلاء فی المواقف والسیره او موافق لهم لا اثر ولا قیمه له، فإن الشارع من حیث کونه من افراد العقلاء فموافقته لسیرتهم معلومه وإنما الشک فی الردع أی انه قام بالردع عن هذه السیره او لم یقم؟ ولا اثر لهذا الشک ولا قیمه له، فالسیره حینئذ ممضاه وحجه شرعا.

۱- نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، المحقق الاصفهانی، ج۳، ص۲۴۹.

هکذا ذکره(قده)

وقد يناقش في ذلك بأن سيره العقلاء تاره تكون ناشئه من المرتكزات الذهنيه ومن النكات المرتكزه في الذهن الموجوده في اعماق نفوسهم الممتده جذورها ولا تختص بطائفه دون طائفه أخرى وببلد دون بلد آخر وعصر دون عصر آخر بل تعم جميع العقلاء من حين وجودهم على سطح هذه الكره، فإن سيره العقلاء الجاريه على العمل بأخبار الثقه الناشئه من النكات المرتكزه الثابته في هذه الأخبار فهذه النكات المرتكزه لا تختص بقوم دون قوم ولا طائفه دون طائفه أخرى فهذه النكات المرتكزه كالجبله والفطره الذاتيه وتعم جيع العقلاء في جميع الازمان وفي تمام القرون فتاره تكون سيره العقلاء ناشئه عن هذه المرتكزات الذهنيه وعن هذه النكات الارتكازيه الثابته في اعماق النفوس وأخرى تكون سيره العقلاء ناشئه من العوامل الخارجيه غير العقلائيه كمظاهر الطائفيه والقوميه والحزبيه والاقليميه واختلاف المدن واختلاف اللسان واختلاف الجنس والشارع بما انه من افراد العقلاء وفي طليعتهم موافق للسيره العقلائيه في الفرض الاول أي الناشئه من المرتكزات الذهنيه في الفرض الاول دون الفرض الثاني لأنها ليست بسيره عقلائيه بل هي مردوده من قبل العقلاء بل العقلاء يشجبون هذه السيره الناشئه من المظاهر القبليه والطائفيه والحزبيه.

فإذن الشارع إنما هو موافق للسيره العقلائيه في الفرض الاول.

هكذا ذكر في هذه المناقشه.

ولكن هذه المناقشه غير صحيحه فإن محل الكلام إنما هو سيره العقلاء واما تلك المظاهر فليست من السيره العقلائيه بل هي مردوده عند العقلاء وغير مقبوله ومحل الكلام في السيره العقلائيه من حيث ان الشارع من افراد العقلاء وفي طليعتهم موافق لسيرتهم ولبنائهم ولمواقفهم في الخارج الاجتماعيه والفرديه والماديه والمعنويه ولا يمكن فرض الخلاف لاستلزامه الخلف، ولكن من حيث كونه شارعا لا ندرى انه مخالف للعقلاء في سيرتهم ومواقفهم الخارجيه او موافق لهم ولكن لا أثر لهذا الشك ولهذا التردد، هكذا ذكره(قده).

والصحيح فی الجواب عن ذلک ان فیما ذکره المحقق الاصفهانی(قده) احتمالین:

الاحتمال الاول: ان موافقه الشارع لسیره العقلاء بما انه من افرادهم وفی طلیعتهم امضاء لسیرتهم ومواقفهم الخارجیه والشک انما هو فی الردع عنها، فالشارع من حیث کونه شارعا یشک فی انه قام بالردع عنها او لم یقم، ومن الواضح انه لا أثر لهذا الشک، لأننا نعلم ان السیره ممضاه باعتبار ان الشارع بما انه من افراد العقلاء موافق لهم وهذه الموافقه امضاء للسیره، ومن حیث کونه شارعا نشک انه قام بالردع عنها ولا اثر لهذا الشک.

إن أراد ذلک.

فیرد علیه:

أن موافقه الشارع بما انه من افراد العقلاء وفی طلیعتهم لیست امضاءً لسیرتهم بل هی سیره العقلاء ولیست ممضاه من قبل الشرع فإن موافقه الشارع لیست من حیث کونه شارعا بل موافقته من حیث کونه من افراد العقلاء وفی طلیعتهم، فإذن هذه السیره سیره العقلاء وحجه عند العقلاء ولیست بحجه عند الشارع لأنها لیست ممضاه من قبل الشارع.

فاحتمال ان موافقه الشارع لسیره العقلاء بما هو من افرادهم وفی طلیعتهم امضاء لهذ السیره غیر صحیح، بل لا یمکن الالتزام بذلک.

وإن أراد(قده) أنا نشک فی امضاء هذه السیره من حیث کونه شارعا فإن الشارع من حیث کونه عاقلا من افراد العقلاء ولیس هذا امضاء للسیره ومن حیث کونه شارعا نشک فی الامضاء أی انه امضی هذه السیره او لم یمضها، وما ذکره(قده) من انه لا اثر لهذا الشک غیر صحیح، فإن مرد هذا الشک الی الشک فی حجیه السیره فإن امضاها فهی حجه وإن لم یقم بإمضائها فهی لیست بحجه، فیرجع الشک الی حجیه السیره وقد تقدم ان الشک فی الحجیه مساوق للقطع بعدم ترتیب آثار الحجیه علیها فکیف لا أثر لهذا الشک؟ فما ذکره لا یمکن المساعده علیه، فإن هذا الشک إن کان فی الردع فلا أثر له الا انه غیر صحیح فإن موافقه الشارع لسیره العقلاء بما انه من افرادهم لیس امضاءً لها، وأما موافقه الشارع من حیث کونه شارعا فهی مشکوکه، فالشک یکون فی امضاء هذه السیره والشک فی الامضاء شک فی حجیتها والشک فی الحجیه مساوق للقطع بعدم ترتیب اثارها علیها.

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق الاصفهانى(قده) فى هذه المسأله لا يمكن اتمامه على كلا الاحتمالين.

هذا تمام كلامنا فى هذه الجهه.

وأما الجهه الثالثه.

فيقع الكلام تاره فى مفاد السيره ومدلولها سعه وضيقا وأخرى فى مفاد الامضاء سعه وضيقا.

أما الكلام فى الاول فلا شبهه فى ان مدلول السيره فى المسائل الفقهيه مجمل لأن السيره دليل لبى ولا إطلاق لها كى يتمسك بإطلاقها لإثبات سعه مدلولها، فالسيره دليل لبى وعمل والعمل مجمل ولا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منه غايه الامر أن منشأ العمل بالسيره هو النكته الموجوده فى متعلقها كما ان سيره المتشرعه مبنيه على نكته غايه الامر ان النكته فى سيره المتشرعه تعبديه واما النكته فى سيره العقلاء فهى ارتكازيه ولكن مع هذا تكون مجمله.

فإذا كانت السيره فى المسائل الاصوليه كالسيره الجاريه على العمل بأخبار الثقه او على العمل بظواهر الالفاظ فهذه السيره مجمله ولا يمكن الاستدلال بها على حجيه كل أخبار الثقه وإن كان كثير السهو، فإذا شككنا فى ان أخبار الثقه كثير السهو مشموله لهذه السيره او لا تكون مشموله فلا يمكن التمسك بهذه السيره، إذ لا إطلاق لها كى يتمسك به لإثبات حجيه خبر الثقه كثير السهو، فالقدر المتيقن من هذه السيره هو حجيه خبر الثقه الذى لا يكون كثير السهو او كثير الخطأ او ما شاكل ذلك.

مدلول السيره وامضائها بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: مدلول السيره وامضائها

ذكرنا ان الكلام فى الجهه الثالثه تاره يقع فى مدلول السيره ومفادها سعه وضيقا وأخرى فى مدلول الامضاء.

أما الكلام فى الفرض الاول فلا شبهه فى ان السيره مجمله لأنها دليل لبى ولا إطلاق لها لأنها عباره عن عمل المتشرعه او العقلاء بشىء والعمل مجمل ولا إطلاق له فلا يمكن التمسك بها فى موارد الشك والمرجع فى مورد الشك هو الاخذ بالقدر المتيقن ولا فرق من هذه الناحيه بين سيره المتشرعه وبين سيره العقلاء فإن كلتا السيرتين مبنيه على نكته وتلك النكته هى التى تحرك المتشرعه والعقلاء نحو العمل بها غايه الامر النكته فى سيره المتشرعه تعبديه واما فى سيره العقلاء فهى ارتكازيه ثابته فى اعماق النفوس ولها جذور ممتده.

ص: ٧٩

هذا فى السيره.

وأما فى الامضاء فالإمضاء تاره يكون صادرا من المولى بروايه او آيه ففى موارد الشك يمكن التمسك بإطلاقه واما إذا كان

الامضاء مستندا الى عدم صدور الردع من المولى وسكوته فهو مجمل ولا إطلاق له فلا يمكن التمسک به فى موارد الشک.

والسيره العقلائيه الموجوده فى زمن التشريع غالبا يكون امضائها بسكوت المولى وعدم صدور الردع منه عن هذه السيره مثلا من جمله السير السيره الجاريه على ان أحياء الارض الموات سبب لعلاقه المحى بالأرض اما على مستوى الملک او على مستوى الحق فهذه السيره مبنيه على نكته مرتكزه فى الاذهان ولها جذور ممتده ولا تختص بعصر دون عصر بل هذه النكته الارتكازيه موجوده فى اذهان العقلاء بما هم عقلاء بلا فرق بين طائفه دون طائفه أخرى او زمن دون زمن آخر او قرن دون قرن آخر، وهذه النكته فى المقام هى ان كل فرد يملک آثار عمله وجهده وتعبه شريطه ان تكون تلک الاثار ماديه فإن المحى يملک الحياه على الارض فإن الحياه على الارض وتوفير شروطها واتاحه الفرصه للانتفاع بها فعل المحى ونتيجه تعبه وجهده وعمله فهو مالک لهذ الشروط شروط الحياه على الارض ومالک للحياه.

وأما ملكه للأرض التى هى متعلقه للحياه فالمعروف والمشهور بين الاصحاب ان الارض تصبح ملكا للمحى ايضا فالمحى كما انه مالک للحياه على الارض مالک لنفس رقبه الارض ايضا.

ولكن ذكرنا فى محله انه لا وجه لذلک فإن المحى إنما يملک الحياه باعتبار ان الحياه نتيجه جهده ونتيجه عمله وتعبه واما رقبه الارض فهى اجنبيه عن المحى فلا مقتضى لأن يكون المحى مالكا للأرض فتبقى الارض على اباحتها الاصليه، أو انها ملک للإمام(ع) فالأرض أما تبقى على اباحتها الاصليه او انها بقيت على ملک الامام غيه الامر انها متعلقه لملک المحى فمن اجل ذلک هذه الحياه الموجوده على الارض تحدث علاقه المحى بالأرض على مستوى الحق فقط طالما تكون هذه الحياه موجوده على الارض فإذا كانت موجوده على الارض فعلاقه المحى بالأرض على مستوى الحق واما إذا زالت هذه الحياه عن الارض واصبت الارض ميته انقطعت علاقه المحى بالأرض فلا تكون للمحى علاقه بها حينئذ لا علاقه على مستوى الملک ولا على مستوى الحق، فإن علاقته بها انما هى على مستوى الحق طالما تكون ارض محيه فإن حياتها ملک للمحى فالأرض متعلقه بهذه الحياه فطالما تكون موجوده فعلاقه المحى بالأرض تكون على مستوى الحق فقط فإذا زالت الحياه عن الارض واصبحت ميته انقطعت علاقته بالأرض نهائيا فتصبح مباحا اصليا او ملک للإمام(ع) فيجوز لكل احد ان يتصرف فيها وليس للمحى أى حق فى منع الآخرين عن التصرف فيها لأن نسبه الجميع الى الارض على حد سواء.

وبعباره أخرى ان الاسلام لاـ يعترف بعلاقه المحى بالأرض على أحد المستويين لا بالملك ولا بالحق اذا كانت سيطرته على الارض بالقوه والاحتكار والحكم على الاخرين فإن سيطرته لو كانت كذلك فهى تسبب تضييع حقوق الاخرين وعدم اتاحه الفرصه لهم للانتفاع بها وهى تضر بالعداله الاجتماعيه التى اهتم الاسلام بها ويرى ضروره وجودها بين طبقات الامه ولا يجوز تضييع حقوق الاخرين بالقوه فالإسلام إنما يعترف بالإحياء اذا لم يكن موجبا لتضييع حق الاخرين فإن نسبه جميع الناس الى الارض الميته نسبه واحده فلكل فرد حق الانتفاع بها وعليه توفير شروط الانتفاع لأنه ذات قيمه اقتصاديه وكل فرد يملك نتيجه عمله وهى الحياه على هذه الارض.

هذا كله فى الارض الميته.

وأما الارض أذا كانت محياه طبيعيا ففى مثل ذلك كل فرد يستحق الانتفاع من الحياه على هذه الارض ولا يملك الحياه لأنها على هذه الارض ليست نتيجه عمله وجهده وتعبه بل هى طبيعيه، فالفرد لا يكون مالكا للإرض ولا تكون متعلقه لحقه ولا يكون مالكا للحياه على الارض لأن الحياه ليست عمله وإنما يملك الانتفاع منها ولا يملك شيئا آخر.

ومن هنا يظهر جريان سيره العقلاء على تملك الاشياء المنقوله بالحيازه فإن كل فرد يملك الاشياء المنقوله بالحيازه والسيطره عليها وجعلها تحت حوزته كالأعشاب فإذا جمع الاعشاب فى حوزته فهو مالك لها واذا اخرج المعادن من تحت الارض فهو مالك لها وأما ما هو موجود تحت الارض فهو مباح أصلى وليس مالكا له ولا متعلقا لحقه وانما يملك نتيجه عمله وهى حيازه المقدار الذى اخرجه من تحت الارض فهو فى حيازته وتحت قدرته وتصرفه فهو مالك له.

وأما المعادن الموجوده تحت الارض فهى من المباحات الاصليه اما ملك للإمام(ع) ونسبه الجميع الى تلك المعادن على حد سواء وليس له ان يمنع الانتفاع وتوفير شروط الانتفاع من تلك المعادن.

هـذا تمـام كلامنـا فی السـیره العقلائیه والسـیره المتشـرعه، ومنه یظهر ان السـیره العقلائیه بما انها مبنیه علی النکات المرتکزه فی الاذهـان الممتـده جـذورها و لاـ یمکن تخصیصـها بطـائفه دون طـائفه أخری وبقرن دون قرن آخر فلاـ یتصور السـیره العقلاـئیه المستحدثه فی زمن الغیه ولـم تکن موجوده فی عصر التشریع وإنما یتصور ذلک فی السیره المتشرعیه دون سیره العقلاء.

هذا تمام کلامنا فی السیره وبعد ذلک یقع الکلام فی حجیه ظواهر الالفاظ

حجیه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجیه الظواهر

الکلام فی حجیه ظواهر الالفاظ ومنها ظواهر الکتاب والسنه.

لاـ شـبهه فی ان السـیره العقلائیه القطعیه جاریه عل العمل بالظواهر ومن الواضـح ان سـیره العقلاء علی العمل بشـیء لا یمکن ان تکون جزافا وبـدون نکته مبرره لها، لأن عمل العقلاء بشـیء لا یمکن ان یکون تعبـدیا وبلا مبرر وبدون نکته، والنکته فی المقام المرتکزه فی أذهـان العقلاـء هی أقوائیه ظهور الالفـاظ فی الکشف عن الواقع من ظهور الافعال، فمن اجل هـذه النکته المرتکزه فی أذهـانهم بنوا علی العمـل بظواهر الالفـاظ کمـا هو الحـال فی بنائهم علی العمل بأخبار الثقه، إذ هی أقرب من أخبار غیر الثقه الی الواقع نوعا فمن اجل ذلک بنوا علی العمل بها دون أخبار غیر الثقه.

وقد تقدم ان السیره علی نوعین:

النوع الاول: السـیره المتشرعیه، وقد تکون فی عصر التشریع وهی فی نفسها دلیل علی ثبوت الحکم ولا تحتاج دلیلیتها الی امضاء او شـیء آخر وقد تکون فی عصـر غیر عصـر التشریع أی المستحدثه فی عصر الغیبه فحجیتها بحاجه الی أثبات انها ثابته فی زمن الأئمه علیهم السـلام وانها وصـلت الینا بطریق قطعی او اطمئنانی یدا بید وطبقه بعد طبقه حتی تکون حجه والا فالسـیره المتشرعیه هی عمـل المتشـرعه وهو فی نفسه لاـ یکون حجه، فحجیتهـا متوقفه علی ثبوت هـذه السـیره فی زمن المعصوم(ع) ووصولهـا الینا بطریق أطمئنانی أو قطعی.

ص: ۸۲

ولکن ذکرنـا غیر مره انه لاـ طریق لنـا الی ذلـک فلاـ طریق لنا الی إثبات ان سـیره المتشـرعه کانت ثابته فی زمن المعصومین(ع) وانها وصـلت الینا بطریق قطعی او اطمئنانی یدا بید وطبقه بعد طبقه، بل ذکرنا أن سـیره المتشـرعه بین المتأخرین لا یمکن إثباتها بین المتقـدمین أونهـا وصـلت الینـا منهم بطریق قطعی او اطمئنانی یـدا بیـد وطبقه بعـد الطبقه فضـلا عن اثبات انها ثابته فی زمن الأئمه(ع) وانها وصـلت الینا من ذک الزمان بطریق قطعی او اطمئنانی یـدا بید وطبقه بعد الطبقه، فلهذا حال سـیره المتشـرعه حال الاجمـاع ولاـ یمکـن الاعتمـاد علی السیره المسـتحدثه فی الأـزمنه المتـأخره حـتی فی المتقـدمین، فـإن سـیره المشـرعه فی زمن المتقـدمین أیضـا لاـ یمکن أثبات انها ثابته فی زمن المعصومین(ع) وانها وصـلت الیهم بطریق قطعی او اطمئنانی طبقه بعـد طبقه

وإن كان المشهور أو جماعه من المحققين قد استدلوا على حجيه هذه السيره بوجوه، ولكن لا يمكن إتمام شىء من هذه الوجوه وقد تعرضنا لتلك الوجوه فى ضمن الابحاث المتقدمه فلا حاجه لنا الى التعرض لها.

هذا فى سيره المتشرعه.

نعم سيره المتشرعه موردها أحكام تعبديه من الوجوب والحرمه ونحوها، وأما سيره العقلاء بما هم عقلاء فهى تختلف عن سيره المتشرعه لأن أحكام العقلاء بما هم عقلاء لا يمكن ان تكون تعبديه لأن سيره العقلاء عباره عن عملهم بأخبار الثقه ونحوها فلا بد ان توجد نكته تبرر عملهم بها دون غيرها وهذه النكته هى النكته المرتكزه عند العقلاء الثابته فى اعماق نفوسهم وهى ان أخبار الثقه أقرب الى الواقع من أخبار غير الثقه وأقوى كشفا نوعا من أخبار غير الثقه وكذلك الحال فى ظواهر الالفاظ، وهذه النكته المرتكزه لا يمكن ان تختص بزمن دون زمن آخر، إذ هى ثابته فى نفوس العقلاء بما هم عقلاء من حين وجودهم على الارض وثابته الى يوم القيامه، ومن هنا لا تتصور سيره العقلاء المستحدثه بعد عصر التشريع، فإن سيره العقلاء اذا كانت ثابته فهى ثابته من حين وجود العقلاء على الارض بقطع النظر عن وجود الشرع والشريعه، وما فى كلمات بعض العلماء من أن حق التأليف أو حق النشر قد جرت عليه سيره العقلاء غير تام، فإن بناء جماعه على هذا الحق مراعاه لحق المؤلف او الناشر مكافئه لجهده وتعبه والا فليس هذ الحق امرا مرتكزا فى أذهان العقلاء وثابتا فى اعماق النفوس والا لما كان أمرا مستحدثا، ومن هنا لا يصح ما فى كلمات الأصحاب من أن سيره العقلاء على أقسام، لأنها سيره واحده وغير قابله للتقسيم الا بحسب مواردها والا فالسيره بنفسها مبنيه على النكته المرتكزه فى الاذهان وهى لا تختص بزمن دون زمن فلو كانت موجوده فهى موجوده من حين وجود العقلاء على سطح هذه الكره.

فإذن لا يصح تقسيم سيره العقلاء الى السيره الثابته في زمن التشريع والى السيره المستحدثه.

هذا من جانب، ومن جانب آخر أن سيره العقلاء تاره تكون جاريه على الأحكام الشرعيه التعبديه بين المولى والعبيد سواء أ كان المولى مولى حقيقيا أم كان مولى عرفيا فالسيره العقلائيه جاريه على الأحكام الشرعيه بين المولى وعبيده، وأخرى تكون السيره على الأمور الخارجيه التكوينيه اليوميه والمعاشيه والاقتصاديه.

اما السيره العقلائيه التي تكون حجه وموردا لإمضاء الشارع لها في السيره على الاحكام الشرعيه المولويه المجعوله بين المولى وعبيده فهذه السيره تكون ممضاه من قبل الشرع وتكون حجه وذكرنا أنه يكفي في إمضائها سكوت الشارع وعدم صدور الردع والمنع عن العمل بها فهو كاشف جزما عن الامضاء إذ لو كانت السيره مخالفه للأغراض التشريعيه لصدر المنع من المولى جزما وعدم صدور الردع والمنع من المولى كاشف عن الامضاء جزما.

وأما سيره العقلاء الجاريه على العمل بالظواهر في الامور التكوينيه الخارجيه فلا تكون حجه، فإن التاجر لا يعمل بالظواهر تعبدا وإنما يعمل بعلمه واطمئنانه وطالما لم يحصل له العلم او الاطمئنان لم يعمل، فمجرد الظهور لا يكون حجه له، نعم الظهور الذي يفيد الاطمئنان يكون حجه له، ولكن بما هو اطمئنان لا بما هو ظهور، وأما الظهور الذي لا يفيد الا الظن بل قد يكون الظن على خلافه فهو لا اثر لهذه في هذه الامور التكوينيه الخارجيه.

حجيه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

ذكرنا ان سيره المتشرعه إذا كانت في زم المعصومين(ع) فلا شبهه في انها حجه وانها بنفسها دليل كاشف عن الحكم الشرعي مباشره فلا تتوقف حجيتها ودليليتها على الامضاء، وأما اذا كانت مستحدثه في عصر الغيبه فحجيتها منوطه بوصولها من زمن المعصومين الينا أما بالعلم الوجداني أو بالاطمئنان والوثوق الشخصي والا فلا تكون حجه، وقد ذكرنا انه لا طريق لنا الى اثبات ان سيره المتشرعه المستحدثه قد وصلت الينا من زمن التشريع الى زماننا هذا بطرق معتبره يدا بيد وطبقه بعد طبقه.

ص: ٨۴

وأما سيره العقلاء فهي مبنيه على نكته ثابته في اعماق النفوس كما في سيره العقلاء القائمه على حجيه أخبار الثقه دون أخبار غير الثقه وعلى حجيه ظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال، فإنها مبنيه على نكته ارتكازيه وهي أقربيه أخبار الثقه من اخبار غير الثقه نوعا وأقوائيه كشفها عن الواقع من أخبار غير الثقه نوعا وكذلك ظواهر الالفاظ أقرب الى الواقع نوعا من ظواهر الافعال، وهذه النكته هي منشأ سيره العقلاء وهي لا تختص بزمن دون زمن وبقبيله دون قبيله أخرى وبطائفه دون طائفه أخرى، فإن سيره العقلاء إنما هي بما هم عقلاء بقطع النظر عن الخصوصيات الاخرى كاللغه والزمان والمكان والجنس، فسيره العقلاء بما هم عقلاء لا يمكن ان تختص بزمن دون زمن أخر، ومن هنا قلنا ان سيره العقلاء المستحدثه في عصر الغيبه غير متصوره، فأن سيره العقلاء إن

كانت فهى ثابته من حين وجود العقلاء على سطح هذه الكره.

هذا من جانب.

ومن جانب أخر يقع الكلام فى سيره العقلاء فى مقامين.

المقام الاول: أن سيره العقلاء جاريه على العمل بظواهر الالفاظ فى الاحكام الشرعيه المولويه سواء أ كانت المولويه حقيقه أم كانت عرفيه، وهذه السيره مبنيه على نكته ارتكازيه كما أشرنا اليها، وبعد إمضاء هذه السيره تصبح حجه بإمضاء الشارع وسوف يأتى انه يكفى فى امضائها واتصافها بالحجيه سكوت الشارع عن الردع عنها والعمل بها، فإذا أمضى الشارع هذه السيره اتصفت السيره بالحجيه والدليليه وتدل على حجيه الظواهر ومعنى حجيه الظواهر المنجزيه للواقع والمعذريه أى ان كانت مطابقه للواقع فهى منجزه للواقع وإن كانت مخالفه للواقع فهى معذره.

وعمل كل عاقل وكل فرد بالظاهر إنما هو بملاك حجيته أى بملاك انه حجه لا بملاك انه مطابق للواقع أى سواء أ كان مطابقا للواقع او لم يكن، فإن كل فرد يعمل بالظاهر تعبدا بملاك حجيته سواء كان الظاهر مفيدا للاطمئنان والوثوق الشخصى بالواقع ام كان مفيدا للظن بالواقع ام لا يكون هذا ولا ذاك بل ولو كان ظانا على خلافه كما لو كان المكلف ظانا أن هذا الظاهر غير مطابق للواقع ولكن مع ذلك وظيفته العمل بهذا الظاهر على جميع التقادير، لأن هم المكلف تحصيل الأمن من العقوبه لا الوصول الى الواقع أى سواء كان عمله مطابقا للواقع او لم يكن مطابقا للواقع، فإذا عمل بالظاهر فقد حصل له الامن من العقوبه سواء كان الظاهر مطبقا للواقع ام لا، غايه الامر إن كان مطابقا للواقع فهو منجز للواقع وإن كان مخالفا للواقع فهو معذر فالمكلف معذور ولا يستحق العقوبه، فهمّ المكلف فى مرحله الامتثال تحصيل الامن من العقوبه لا الوصول الى الواقع.

المقـام الثـاني: سـيره العقلاـ على العمـل بظواهر الالفـاظ فى الاـغراض التكوينيه والفوائـد الـدينيه والفوائـد الـدنيويه والمعاشـيه والاقتصاديه بكافه اشكالها وانواعها.

وفى هذه الموارد قد يدعى ان السيره جاريه على العمل بالظواهر فى الاغراض الدنيويه بكافه اشكالها واختلافاتها.

ولكن الاـمر ليس كـذلك فـإن سيره العقلاء جاريه فى الاغراض التكوينيه بكافه اشـكالها بالعمل بالاطمئنان الشخصـى والوثوق الشخصى لا بالظواهر تعبدا، فإن التاجر لا يعمل بالتجاره ولا يقوم باستيراد المال من الخارج طالما لم يطمئن بأوضاع السوق، فإذا حصـل له الاطمئنـان بأوضـاع السوق وأن مؤشـراته إيجـابيه يقوم باستيراد الاموال من الخارج والا لم يقم بالاستيراد وبالتجاره ولا يعمـل بالظاهر الا اذا افاد الاطمئنان منه والوثوق وأما إذا لم يحصل الاطمئنان من الظاهر فلا يعمل به فضـلا عما اذا كان ظانا على خلافه وان احتمال مطابقته للواقع كان موهوما.

فـإذن عمـل العقلاـ فى الاـغراض التكوينيه بتمـام اشـكالها وانواعهـا إنمـا هو بالاطمئنـان والوثوق الشخصـى فـإذا لم يحصـل له الاطمئنان والوثوق الشخصـى لم يقدم على شيء كما هو الحال فى جميع موارد الامور التكوينيه من التجاره والصناعه وما شاكل ذلك فإن فى كل هـذه الموارد طالما لم يحصل له الاطمئنان بالفائـده وبالربح ولم يحصل له الوثوق الشخصـى بها لم يقدم على العمل التجارى او الزراعى او الصناعى او ما شاكل ذلك.

فإذن سيره العقلاء غير جاريه على العمل بالظواهر فى الاغراض التكوينيه.

هـذا مضافـا الى انه لا مجال لإمضاء هـذه السـيره حتى لو فرضـنا جريانها على العمل بظواهر الالفاظ فى الاغراض التكوينيه بكافه انواعها واشـكالها، فإن معنى إمضاء الشارع لهذه السيره يعنى أن هذه السيره حجه وتدل على حجيه ظواهر الالفاظ ومعنى الحجيه التشـريعيه التنجيز والتعـذير أى معـذره عنـد المخـالفه ومنجزه عنـد المـوافقه، ومن الواضـح ان الاـمور التكوينيه غير قـابله للتنجيز والتعذير، فإن ما يقبل التنجيز والتعذير هو الامور المولويه وأما الأمور التكونيه فهى غير قابله للتنجيز تاره والتعذير تاره أخرى، فلو فرضنا قيام سيره العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ فى الاغراض التكوينيه ولكن هذه السيره غير قابله للإمضاء من قبل الشارع.

ثم أن لبعض المحققين في المقام كلام، وحاصله:

أن هذه السيره إذا قلنا بجريانها في العمل بالظواهر التكوينيه تكون سلوكا يوميا للناس في حياه كل فرد وعاقل وهذه الحياه اعتياديه تشكل عاده كالجبلّه والفطره، وقبول العاده عقلي ولا يكون بالتعقّل والتبصّر والدرايه، فإن قبول الشيء فطره عفوى وقبول الشيء جبلّه وعاده عفوى بدون التعقّل والتبصّر والدرايه، وهذه العاده التي تحصل من هذا السلوك اليومي تدريجيا اصبحت آدابا للعقلاء والعرف بحيث يكون تركها عيب ويذم تاركها، فمن اجل ذلك هل يعد سكوت الشارع عن الردع عن هذه العاده وعدم صدور المنع عنها إمضاءً لها او لا؟

والظاهر أنه إمضاء لها وموافقه لها ولا سيما على مسلك المحقق الاصفهاني(قده) فإن سيره العقلاء حيث ان الشارع من أحد أفراد العقلاء وفي مقدمتهم ورئيسهم فإذا جرت سيرتهم على شيء فلا محال يكون الشاعر موافق للعقلاء وهذه الموافقه إمضاء لهذه السيره فلا يتوقف إمضاء هذه العاده على أي مقدمه باعتبار ان الشارع أحد أفراد العقلاء.

ولكن هذا الكلام غير تام ويمكن المناقشه فيه

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر

ملخص ما ذكره ببعض المحققين (قده) من ان سيره العقلاء على العمل بالظواهر في الاغراض التكوينيه اليوميه بشتى انواعها واشكالها فهذه السيره بقطع النظر عن تحليل مناشئها ودوافعها واسبابها فهي سلوك يومي في حياه كل فرد وكل عاقل في حياته الاعتياديه، وهذ الحياه الاعتياديه بالتدريج تشكل عاده وجبله وفطره للإنسان بحيث تكون بابه باب العاده لا باب التعقل، ويتحول هذا السلوك العقلائي من السلوك التعقلي والتدبري الى السلوك العفوي فإن السلوك انسان في الخارج على نوعين.

فتاره يكون سلوكه من باب التعقل والتفكر أي بعد التفكر والتعقل والتدبر والدرايه لجهات القضيه يقدم على هذا العمل وهذا السلوك فسلوكه مستند الى التعقل والتفكر، وأخرى يكون سلوكه عفويا وهذا اذا كان سلوكه مستندا الى العاده والتقاليد والفطره والجبله فالإنسان يصدر منه العمل بدون تعقل وتدبر حينما يكون منشأ العمل عفويا.

ص: ٨٧

فإذن هذا السلوك التعقلي يتحول من السلوك التعقلي الى السلوك العفوي ويصبح تدريجا أدبا ونهجا عقلائيا وعرفيا بحيث يذم على مخالفته ويعاب عليه، باعتبار ان مخالفته مخالفه للآداب والعرف، فإذا اصبح أدبا عقلائيا وعرفيا فبطبيعه الحال يعاب على مخالفته، وعلى هذا يخاف من هذه العاده على الاغراض التشريعيه فإن هذه العاده قد تؤثر في الاغراض التشريعيه والاغراض التشريعيه تتأثر بها وتوجب قلبها من الاغراض التشريعيه الى الاغراض الاعتياديه، فمن اجل ذلك لا بد من صدور الردع من المولى لأنه لو رأى ان هذ العاده قد تؤثر في الاغراض التشريعيه والاغراض التشريعيه تتأثر بها وتوجب قلبها الى الاغراض

الاعتیادیه فلاـ محاله یقوم بـالردع عنهـا ومنعهـا، وإذا لم یصـدر من المـولی ردع ومنع فهو کـاشف عن انهـا لم تکن مؤثره فی الاغراض التشـریعیه وأن الاغراض التشـریعیه لم تتأثر بها، فعدم صدور الردع من المولی وسـکوته کاشف عن ذلک، فیکون هذا إمضاء من الشارع لهذه السیره.

وأمـا مـا ذکره المحقق الاصـفهانی(قـده) فموافقه الشـارع للعقلاـ لاـ تحتاج الی هـذه المقـدمه فإن الشارع بما انه من أحـد افراد العقلاء بل هو فی مقـدمتهم ورئیسـهم فعندئـذ اذا جرت سـیره العقلاء علی شـیء فأحـد أفرادهم هو الشارع فیکون الشارع موافقا لهم.

وقـد تقـدم الجواب عن المحقق الاصـفهانی، وقلنـا ان هـذه الموافقه من قبـل الشـارع بمـا انه من افراد العقلاء والکلام فی أحراز موافقته بما هو شارع.

وأما ما جاء فی کلام بعض المحققین فیمکن ان یجاب عنه بوجوه:

الوجه الاـول: مـا ذکرناه من انه لا سـیره من العقلاء علی العمل بالظواهر فی الاغراض التکوینیه الیومیه بکافه اشـکالها، فإن سـیره العقلاء فی هـذا المقام قـد جرت علی العمل بالاطمئنان والوثوق الشخصـی لا بظواهر الالفاظ بما هی ظواهر الالفاظ وإن لم تفد الاطمئنـان والوثوق، بـل العقلاـ یعملون فی الاـغراض التکونیه الیومیه بالاطمئنـان وکـذلک فی الاـمور الاقتصـادیه والتجاریه لا بالظواهر بما هی ظواهر وإن لم تفد اطمئنان بل لم تفد الظن بل قد یکون الظن علی خلافها.

الوجه الثاني: مع الاغماض عن ذلک وتسليم ان سيره العقلاء قد جرت على العمل بظواهر الالفاظ فى الاغراض التکوينيه فعندئذ لا تتحول هذه السيره الى السلوک الاعتيادى والعاده والجبله والفطره والتقاليد بل هى عمل بالظواهر کعمل العقلاء بأخبار الثقه فإن عمل العقلاء بأخبار الثقه لا يتحول الى السلوک الاعتيادى والى التقاليد والعادات والجبله وکذلک عمل العقلاء بظواهر الالفاظ فى الاغراض التکوينيه کعملهم بظواهر الالفاظ فى الاغراض التشريعيه المولويه فلا فرق بينهما، أى کما ان عمل العقلاء بظواهر الالفاظ فى الاغراض التشريعيه المولويه التى هى بين الموالى والعبيد سواء کان موالى حقيقه او عرفيه لا تتحول الى السلوک الاعتيادى والجبله والفطره والتقاليد کذلک سيره العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ بما هى ظواهر الالفاظ فى الاغراض التکوينيه اليوميه فإنها لا تتحول الى العاده والجبله والفطره فإنهم يعملون بظواهر الالفاظ التى تکون مداليلها امورا تکوينيه فهذا العمل لا يتحول الى العاده والى الجبله والفطره.

الوجه الثالث: مع الاغماض عن ذلک ايضا وان هذه السيره تتحول الى العاده تدريجا فإذا بنينا على ان هذه السيره تتحول تدريجا الى العاده والفطره والجبله الثانويه للإنسان العرفى فلا شبهه فى ان هذه العاده والتقاليد تختلف باختلاف طبقات الناس فلا شبهه فى ان عاده شعب العراق غير تقاليد وعاده شعب إيران وهذه غير عاده وتقاليد شعوب أخرى فإن کل شعب له تقاليد وعاده تختلف عن تقاليد وعاده شعب آخر، وهذه التقاليد والعادات للشعوب جمله منها تکون مخالفه للأغراض التشريعيه والردع قد صدر من الشارع عنها اما سابقا او لاحقا فى الکتاب والسنه فلا يحتاج الى ردع جديد، کالتقاليد الموجوده بين العشائر فإن جمله منها مخالفه للأغراض التشريعيه وقد صدر الردع عنها فى الکتاب والسنه فلا حاجه الى ردع جديد.

فما ذكره بعض المحققين(قده) لا يمكن المساعده عليه (١) .

ثم ان الفرق بين المقام الاول وهو جريان سيره العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ فى الاغراض التشريعيه المولويه وبين المقام الثانى وهو جريان سيره العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ فى الاغراض التكوينيه فى عده نقاط:

النقطه الاولى: ان الغرض فى المقام الاول هو تحصيل الحجه فإن تمام هم المكلف وكل عاقل تحصيل الأمن من العقوبه سواء كان عمله مطبقا للواقع أم لم يكن مطابقا للواقع فإذا عمل بظاهر اللفظ فهو آمن من العقاب سواء كان هذا الظاهر مطابقا للواقع او لم يكن مطابقا، فإن كان مطابقا للواقع فهو منجز للواقع وإن كان مخالفا للواقع فهو معذر فالمكلف حينئذ معذور ولا يستحق العقوبه، واما الغرض فى المقام الثانى فهو الوصول الى الواقع فتمام هم كل عاقل وكل فرد الوصول الى الواقع فى الاغراض اليوميه التكوينيه والمعاشيه والاقتصاديه وكل ذلك، فهم العاقل الوصول الى الواقع وترتيب أثاره عليه.

النقطه الثانيه: أن سيره العقلاء فى المقام الاول قد جرت على العمل بظواهر الالفاظ بما هى ظواهر الالفاظ سواء أفادت الاطمئنان بالواقع ام لا وسواء أفادت الظن بالواقع ام لا او لم تفد لا هذا ولا ذاک بل ولو کان الظن على خلافه فأيضا وظيفه المكلف العمل بالظاهر وإن كان مطابقته للواقع موهومه والمظنون عدم مطابقته للواقع مع ذلك وظيفه المكلف العمل بالظواهر كما هو الحال فى خبر الثقه فإن وظيفه المكلف إطاعه المولى وإطاعته تحقق بالعمل بالظاهر بعد ما كان حجه من قبل المولى وليس على العبد السؤال عن سببه لأن وظيفته العمل بما وصل اليه علم بمنشئه أو لم يعلم.

١- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ج٤، ص٢٥١.

واما فی المقام الثانی فإن العقلاء إنما یعملون بظواهر الالفاظ فیما اذا أفادت الاطمئنان بالواقع لا مطلقا إذ سیرتهم قد جرت علی العمل بالاطمئنان والوثوق الشخصی أی ان سیرتهم قد جرت علی العمل بظواهر الالفاظ فیما اذا أفادت الاطمئنان ففی الحقیقه هم یعملون بالاطمئنان لا بالظواهر والظواهر سبب للاطمئنان وهو من أی سبب حصل فهو الحجه عند العقلاء وهم یعملون به اذا لم یتمکنوا من تحصیل العلم الوجدانی.

النقطه الثالثه: أن جعل الحجیه فی المقام الثانی غیر معقول فإن امضاء الشارع سیره العقلاء الجاریه علی العمل بالظواهر فی الاغراض التکوینیه غیر معقول لأن معنی الامضاء هو حجیه هذه الظواهر فإذا کان الظاهر حجه فهو منجز لمدلوله عند المطابقه ومعذر عند المخالفه والمفروض ان مدلوله امر تکوینی غر قابل للتنجیز والتعذیر فمن اجل ذلک یکون جعل الحجیه فی المقام الثانی غیر معقول ثبوتا ولا دلیل علیه فی مقام الاثبات ایضا.

هذا هو الفارق بین المقام الاول والمقام الثانی.

حجیه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجیه الظواهر

إلی هنا قد تبین أن سیره العقلاء قد جرت علی العمل بظواهر الالفاظ من الکتاب والسنه علی التشریعات المولویه والاحکام الاسلامیه بشتی اشکالها ولکن هذه السیره لا أثر لها ما لم تکن ممضاه من قبل الشارع، وإمضاء هذه السیره إما بالنص او بالدلیل او بسکوت الشارع عن الردع وعن المنع عن العمل بها فإن الناس یعملون بهذه السیره أی بظواهر الالفاظ من حین بدأ التشریع الاسلامی فی الاحکام الشرعیه المولویه فی مجالس النبی الأکرم(صلی الله علیه وآله) والأئمه الأطهار(ع) فی طول هذه الفتره الزمنیه وفی مرأی ومسمع منهم مع أنهم ساکتون عن الردع عن هذه السیره والمنع عن العمل بها ومن الواضح ان هذه السیره لو کانت خطرا علی الشرع ومنافیه للأحکام الاسلامیه وفیها مفاسد لقام النبی الأکرم(ص) أو الأئمه الأطهار بالردع عنها والمنع عن العمل بها، فسکوتهم عن الردع والمنع عن العمل بها کاشف جزما عن الامضاء والموافقه لهذه السیره وأنها لم تکن منافیه للتشریعات الاسلامیه ولم تکن فیها مفاسد.

ص: ۹۱

فإذن سکوت الشارع عن الردع عن هذه السیره المتداوله بین الناس یومیا فی مرأی ومسمع من النبی والائمه الاطهار(ع) یعد کاشف جزما عن الامضاء لها والا لوجب علیهم الردع والمنع عن العمل بها طالما هی مخالفه للأغراض التشریعیه، فإحراز حجیه هذه السیره منوط بإمضائها جزما وسکوت الشارع عن الردع عنها کاشف جزمی عن الامضاء.

ولکن قد یقال کما قیل: أن هناک مانعین عن امضاء هذه السیره:

المانع الاول: الآیات والروایات الناهیه عن العمل بالظن.

فهی تصلح ان تکون رادعه عن العمل بهذه السیره وإن لم تکن دلالتها حجه، فمع ذلک احتمال مطابقتها للواقع موجود ومع احتمال مطابقه ظواهر هذه الآیات والروایات للواقع لم یحرز إمضاء هذه السیره ومع عدم احرازها یشک فی حجیتها وقد تقدم ان الشک فی حجیه شیء مساوق للقطع بعدم ترتیب آثار الحجیه علیه.

فإذن هذه الآیات والروایات رادعیتها لا تتوقف علی حجیه ظواهرها بل احتمال مطابقه ظواهر هذه الآیات والروایات للواقع کاف فی الردع عن هذه السیره وإثبات عدم حجیتها لأنه مع احتمال أن ظواهر هذه الآیات والروایات مطابقه للواقع لم یحرز إمضاء هذه السیره فیشک فی حجیتها والشک فی الحجیه مساوق للقطع بعدم ترتیب آثار الحجیه علیه، ومن هنا لو وردت روایه ضعیفه وتدل علی الردع عن هذه السیره، فهی وإن لم تکن حجه ولکن احتمال أنها مطابقه للواقع موجود ومعه لم یحرز امضاء هذه السیره ومع عدم الاحراز لم یحرز حجیتها فیشک فیها والشک فی الحجیه مساوق للقطع بعدمها أی بعدم ترتیب آثار الحجیه علیها.

المانع الثانی: أدله الاصول العملیه.

فإن الشک وإن کان مأخوذا فی لسان هذه الأدله الا ان المراد من الشک فیها الشک بالمعنی العرفی واللغوی وهو بهذا المعنی یشمل الظن أیضا، إذ هو بهذا المعنی عباره عن عدم العلم فیشمل الظن ایضا فهذه الأدله تدل علی عدم حجیه الظن أی علی عدم حجیه الظواهر، وعلی هذا فأدله الأصول العملیه تصلح ان تکون مانعه عن حجیه هذه السیره ورادعه عن العمل بها، بل لو فرضنا ان أدله الاصول العملیه بأجمعها ضعیفه من ناحیه السند ولکن احتمال انها مطابقه للواقع موجود ومع هذا الاحتمال یشک فی الامضاء أی لم یحرز امضاء هذه السیره مع احتمال مطابقه هذه الادله للواقع، ومع عدم احراز الامضاء یشک فی حجیه هذه السیره والشک فی الحجیه مساوق للقطع بعدمها أی بعدم ترتیب آثار الحجیه علیها.

ص: ۹۲

فالنتيجه أن هناك مانعين عن العمل بهذه السيره وعن امضائها شرعا.

والجواب عن ذلك: أنه لا شبهه فى ان سيره العقلاء قد جرت على العمل بظواهر الالفاظ فى التشريعات المولويه وذكرنا ان سيره العقلاء إما ناشئه عن المرتكزات الذهنيه التى تمتد جذورها فى اعماق نفوسهم او أنها ناشئه عن النكته الارتكازيه الثابته فى مواردها مباشره، وعلى كلا التقديرين فهذه السيره جاريه فى زمن النبى الأكرم(ص) فإن الناس والتابعون له يعملون بهذه السيره بدون الالتفات الى أى شىء فإن السلوك على طبق هذه السيره المرتكزه عفوى وليس تعقليا وتفكريا هو قهرا يعمل بهذه السيره المرتكزه فى الاذهان، والنبى الأكرم(ص) ساكت فلو كانت هذه السيره خاطئه وخطرا على الشريعه وفيها مفاسد فعلى النبى الأكرم(ص) أن يقوم بالردع عنها والمنع لأنه مرسل من الله تعالى لبيان الأحكام الشرعيه وتصحيح أخطاء العقلاء فلو كانت خاطئه لقام النبى الأكرم(ص) بتصحيحها والردع عن العمل بها، والردع عن مثل هذه السيره لا يمكن الا من خلال التأكيد على الردع فى كل مجلس وفى كل مناسبه، لأن الردع لا بد ان يكون بمقدار استحكام هذه السيره وتجذرها بين الناس، فلا بد من التأكيد على المنع والتشديد عليه حتى تقلع الناس عن هذه السيره لأنها أصبحت عاده وتقليد بين الناس وتبديل هذه العاده والتقاليد بعاده أخرى بحاجه الى عنايه زائده.

فإذن لا يمكن المنع عن هذه السيره مره واحده والردع عنها بروايه واحده بل لا بد من التأكيد عليه والتشديد فيه بشكل مستمر، ولو كان الردع عن السيره العقلائيه بالعمل بظواهر الالفاظ بهذه المثابه لوصل الينا ما يناسبه من الروايات مما يدل على الردع، هذا مضافا الى ان الشارع لو قام بالردع عن هذه السيره وهى العمل بظواهر الالفاظ فى الكتاب والسنه فى التشريعات الاسلاميه وأحكامها فعلى النبى الأكرم اختراع طريقه أخرى للإطاعه والعمل والعبوديه فى التشريعات الاسلاميه فإن العبوديه بحاجه الى طريق غير الطريقه المألوفه بين العقلاء ومن الواضح ان النبى الأكرم لو اخترع طريقه أخرى لكان هذا حادثه فريده من نوعها على خلاف ما هو مألوف ومشتهر ومرتكز بين الناس ولَسجلت فى التأريخ وسجلت فى الروايات واشتهرت بين الناس مع انه لا عين ولا أثر لها.

فإذن سكوت النبی الأكرم(ص) عن ردع الناس عن العمل بظواهر الالفاظ وعدم اختراع طریقه أخرى للعمل غیر الطریقه المألوفه بین العقلاء والمرتكزه فی أذهانهم شاهد قطعی وكاشف جزمی عن امضاء هذه السیره شرعا ولا بد من العمل بها، وهو كاشف ایضا عن أن الآیات والروایات الناهیه عن العمل بالظن لا تصلح ان تكون مانعه عن العمل بهذه السیره فإن الناس یعملون بظواهر الالفاظ فی زمن صدور هذه الآیات والروایات وبعدها وغیر ملتفتین الى هذه الآیات والروایات فلو كان هذ العمل خاطئا لكان على النبی الأكرم(ص) أو الأئمه الأطهار تنبیه الناس على ذلك وأن هذه الآیات والروایات مانعه عن العمل بالظواهر وسكوت النبی (ص) الأمام كاشف جزمی عن انها لا تصلح ان تكون مانعه ورادعه عن هذه السیره.

حجیه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجیه الظواهر

الى هنا قد تبین ان سیره العقلاء الجاریه على العمل بظواهر الالفاظ كالكتاب والسنه صارت كالعاده والجبله والفطره ومن التقالید بین الناس ویعملون بها فی زمن التشریع مع سكوت الشارع عن الردع عن هذه السیره ولهذا سلوك الناس على طبق هذه السیره یكون عفویا بدون تعقل وتفكر كما هو فی جمیع الموارد كذلك فإن سلوك الانسان على طبق العاده والفطره والجبله والتقالید یكون عفویا بدون ان یكون مفكرا ومتعقلا وما نحن فیه ایضا كذلك ومن الواضح ان الردع عن هذه السیره اذا كانت مخالفه للتشریع الاسلامی وخطر على الشرع وفیها مفاسد بحاجه الى بیانات مختلفه ومتعدده ولا یمكن ردعها بروایه واحده او بآیه واحده بل لا بد من بیان ردعها بكل مناسبه وفی كل مجلس وبیان مفاسدها وآثارها السلبیه للناس حتى یتمكن الشارع من قلع جذورها عن أذهان الناس والا فلا یمكن قلع جذورها عن أذهان الناس ببیان واحد أو بروایه واحده فلا بد من البیانات المختلفه فی كل مناسبه واظهار مضار هذه السیره ومفاسدها.

ص: ۹۴

هذا اضافه الى ان الشارع اذا ردع هذه السیره التی هی مألوفه بین العرف والعقلاء ومرتكزه فی اذهانهم وتمتد جذورها فی اعماق نفوسهم فلا بد أن یخترع طریق آخر للإفاده والاستفاده من الكتاب والسنه والعمل بالأحكام الشرعیه إذ الناس یعملون بظواهر الكاتب والسنه فإذا لم یكن العمل بظواهر الكتاب والسنه جائزا فلا بد من اختراع طریق أخر للعمل بالكتاب والسنه، فلو كان الشارع قد اخترع طریقا آخر فبطبیعه الحال یصبح هذا الاختراع مألوفا ومشهورا ولسجل فی الروایات مع أنه لا عین منه ولا أثر لا فی التأریخ ولا فی الروایات، وهذا یكشف كشفا جزمیا عن عدم اختراع طریقا آخر غیر الطریق المألوف فی العرف والعقلاء وهو العمل بالظواهر من الكتاب والسنه وعدم اختراع طریقا آخر كاشف جزمی عن عدم الردع وهو كاشف عن الامضاء فهذه السیره ممضاه شرعا.

فالنتیجه المتحصله من ذلك أمران:

الامر الاول: ان هذه الآیات والروایات بإطلاقها لا تصلح ان تكون رادعه عن هذه السیره فكیف یمكن المنع عن هذه السیره

المرتكزه فی الاذهان بإطلاق الآیات والروایات الثابت بمقدمات الحکمه؟ ولا بد ان یکون ردعها ببیان صریح فی کل مناسبه وفی کل مجلس وبیان آثارها السلبیه والا فلا یمکن ردعها بالإطلاق الثابت بمقدمات الحکمه.

الامر الثانی: ان هذه السیره المرتکزه فی الاذهان بمثابه قرینه لبیه متصله بالنسبه الی إطلاقات الآیات والروایات الناهیه عن العمل بالظن ومانعه عن انعقاد ظهورها فی الاطلاق، فتخرج ظواهر الالفاظ کالکتاب والسنه عن إطلاق الآیات والروایات الناهیه عن العمل بالظن، ومع الاغماض عن ذلک وتسلیم انها لیست بمثابه قرینه متصله حتی تکون مانعه عن انعقاد ظهورها فی الاطلاق، ولکن لا شبهه فی انها قرینه منفصله ومانعه عن حجیه إطلاقها، فإن القرینه المنفصله مانعه عن حجیه ظهورها فی الاطلاق فظهورها فی الاطلاق لا یکون حجه وهذه السیره مانعه عن حجیه ظهورها فی الاطلاق وتقید ظهورها فی الاطلاق بغیر ظواهر الالفاظ کالکتاب والسنه ونحوهما، نعم -بناءً – علی ما ذکره السید الاستاذ(قده) (۱) من ان جزء مقدمات الحکمه عدم القرینه أعم من عدم القرینه المتصله والمنفصله ولکن عدم القرینه المنفصله جزء مقدمات الحکمه عند وصولها وعند مجیئها فالمطلق اذ صدر من المتکلم العرفی ولم تکن قرینه متصله فی البین انعقد ظهوره فی الاطلاق وأما اذا جاءت قرینه منفصله بعد ذلک فهی رافعه لهذا الظهور وهذا معنی ان جزء مقدمات الحکمه عدم القرینه أعم من المتصله والمنفصله عند وصولها.

۱- محاضرات فی أصول الفقه، محمّد إسحاق الفیّاض، ج۴، ص۵۳۶.

واما شيخنا الانصارى فقد بنى على أن جزء مقدمات الحكمه عدم القرينه أعم من المتصله والمنفصله مطلقا لا عدم القرينه المنفصله الى زمان مجيئها وورودها، ولكن ذكرنا فى مبحث التعادل والترجيح انه لا يمكن المساعده على كلا القولين، وأن جزء مقدمات الحكمه هو عدم القرينه المتصله، فإن مقدمات الحكمه مركبه من كون المتكلم فى مقام البيان وجعل الحكم على الطبيعى وعدم نصب قرينه متصله فإذا تمت هذه المقدمات انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق فجزء مقدمات الحكمه عدم القرينه المتصله فقط لا عدم القرينه المنفصله لا مطلقا كما ذكره شيخنا الانصارى ولا مقيدا بزمان ورودها كما ذكره السيد الاستاذ(قده) وتفصيل الكلام هناك أى مبحث التعادل والترجيح وقد تقدم الكلام فى ذلك فى بحث المطلق والمقيد ايضا.

واما المحقق النائينى(قده) فقد ذكر ان سيره العقلاء الجاريه على العمل بالظواهر حاكمه (۱) على الآيات والروايات الناهيه ورافعه لموضوعها تعبدا لا انها مخصصه ومقيده، بتقريب ان المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى ومعنى أن الشارع جعل خبر الثقه حجه أنه جعله علما تعبديا فخبر الثقه بعد حجيته علم غايه الامر انه علم تعبدى وكذلك ظواهر الالفاظ بعد حجيتها علم غايه الامر انها علم تعبدى، وحيث ان موضوع الآيات والروايات الناهيه هو الظن وادله الاصول العمليه موضوعها الجامع بين الشك والظن والمفروض ان ظواهر الالفاظ بعد امضاء الشارع لسيره العقلاء القائمه عليها تتصف بالحجيه فإذا صارت حجه فهى علم تعبدى ومع كونها علم تكون حاكمه على الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن ورافعه لموضوعها تعبدا، فإن الدليل الحاكم يرفع دليل المحكوم تعبدا لا وجدانا، فسيره العقلاء الجاريه على العمل بالظواهر بعد امضاء الشارع تكون حاكمه على الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن وعلى أدله الاصول العمليه.

۱- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد الخوئى، ج۲، ص۱۱۵.

فإذن وجه تقديم سيره العقلاء الجاريه على العمل بالظواهر على الآيات والروايات الناهيه هو الحكومه لا التخصيص والتقييد.

ولكن للمناقشه فيه مجال:

أما أولا: فقد ذكرنا ان هذه الآيات لا تصلح ان تكون رادعه لهذه السيره ولا يمكن ردع هذه السيره بهذه الآيات، ومع الاغماض عن ذلك فما ذكره(قده) من ان الحجيه مجعوله فى باب الأمارات وان معنى جعل الحجيه فى باب الأمارات جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى كلا الامرين غير صحيح.

اما الامر الاول فلا جعل فى باب الأمارات، إذ عمده الدليل على حجيه الأمارات هى السيره العقلائيه وهى عباره عن عمل العقلاء بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ، فلا يكون مفاد السيره الجعل فلا اشعار فى السيره على الجعل فضلا عن الدلاله، واما الامضاء فليس معنى الامضاء هو جعل الحجيه للأمارات بل معناه تصديق سيره العقلاء وانها موافقه للشرع ومن هنا يكفى فى الامضاء سكوت المولى ومع سكوته وعدم صدور منع منه وردع فهو كاشف عن الامضاء ومعناه موافقه المولى بما هو شارع على سيره العقلاء ومن هنا قلنا ان معنى الحجيه معنى انتزاعى فبعد امضاء الشارع لسيره العقلاء ينتزع منها الحجيه شرعا والحجيه المنتزعه عباره عن تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ.

فإذن لا جعل فى باب الأمارات ولا مجعول.

وأما الامر الثانى فعلى تقدير تسليم ان الحجيه مجعوله فى باب الأمارات الا انه لا يمكن ان يكون معنى الحجيه الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى لأن جعل الطريقيه لأخبار الثقه ولظواهر الالفاظ لغو فإن هذا الجعل لا يؤثر فى اخبار الثقه لا تكوينا ولا تشريعا ومجرد لقلقه لسان فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا الجعل ممكن فى مقام الثبوت الا انه لا دليل عليه فى مقام الاثبات فإن سيره العقلاء لا تدل على هذا الجعل وعمده الدليل على حجيه الأمارات هى سيره العقلاء بل لا تدل على الجعل مطلقا.

فإذن لا دليل على هذا الجعل اصلا.

حجيه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

الى هنا قـد تبين ان ما ذكره المحقق النائينى(قده) من ان سـيره العقلاء الجاريه على العمل بظواهر الالفاظ حاكمه على العمومات النـاهيه من الآيات والروايات لأن المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشـفيه ومعنى حجيتها انها طريق الى الواقع أى انها كاشـفه وعلم تعبـدى وحيث ان موضوع العمومات هو الظن والعلم رافع له ولكن الرفع هنا تعبـدا فتكون هذه السـيره حاكمه على هذه العمومات.

ولكن ذكرنا ان ما ذكره(قده) غير تام.

أما أولاً: فقد ذكرنا ان هذه العمومات لا تصـلح بنفسـها ان تكون رادعه عن هذه السـيره لأن هذه السيره مرتكزه فى اذهان الناس ولا يمكن الردع عنها الا ببيان صـريح وقطعى وتكرار هـذا البيان فى كل مناسـبه وكل مجلس حتى يقلع جذور هذا الارتكاز عن اذهان الناس.

وثانيـاً: مع الاغمـاض عن ذلـك إلا انه لا مجعول فى باب الأمارات فإن عمـده الـدليل على حجيه الأمارات كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ السـيره القطعيه من العقلاء ومعنى السيره هو عمل العقلاء بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ ومن الواضح ان العمل لا يدل على الجعل، فلا جعل فى باب الأمارات حتى يكون المجعول هو الكاشفيه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسـليم ان معنى الحجيه هو جعل الأمارات حجه ولكن لا يمكن التسـليم بأن معنى الحجيه هو الطريقيه والكاشـفيه والعلم التعبـدى لأـن طريقيه الأمـارات ذاتيه وهى الطريقه الظنيه النوعيه فأخبـار الثقه طريق ذاتـا لكن ظنا ونوعا وكـذا ظواهر الالفاظ فجعل الطريقيه لها لا يؤثر فيها لا تكوينا ولا تشـريعا فيكون هذا الجعل لغوا الا ان يرجع ذلك الى تنزيل الأمارات منزله العلم.

ولكن مدرسه المحقق النائينى (قده) لا تقول بالتنزيل وإنما تقول ان المجعول هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى.

ص: ٩٨

فإذن لا يمكن جعل الطريقيه والكاشفيه تعبدا لأن هذا الجعل لا يؤثر فى طريقه الأمارات لا تكوينا لأنه مستحيل إذ تكوين الشىء بالجعل الاعتبارى مستحيل ولا تعبدا واعتبارا الا بنحو التنزيل والمحقق النائينى لا يقول بالتنزيل.

ومع الاغماض عن ذلك ايضا وتسـليم ان المجول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى ولكن ذكرنا سابقا ان مـدلول العمومـات النـاهيه عن العمـل بـالظن من الآيـات والروايـات إرشاد الى عـدم حجيه الأمارات الظنيه كأخبار الثقه وظواهر

الالفـاظ وعندئـذ فمفـاد أدله حجيه الأمـارات انها طريق وكاشف عن الواقع وعلم تعبـدى والجامع بينها انها حجه ومفاد عمومات الآيـات النـاهيه والروايـات انها ليست بحجه وحيث ان نسـبه السـيره الجاريه على العمل بظواهر الالفاظ الى تلك العمومات نسـبه الخـاص الى العـام ونسبه المقيـد الى المطلق فتكون مخصـصه لهـا فتقـديم سـيره العقلاء الجاريه عل العمل بظواهر الالفاظ على العمومات الناهيه عن العمل بالظن من باب التخصيص لا من بباب الحكومه.

فالنتيجه ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائينى(قده) فى المقام لا يمكن المساعده عليه.

ثم ان المحق الخراسـانى(قـده) ذكر (١) طريقـا آخر وهو ان رادعيه العمومـات النـاهيه عن العمـل بـالظن من الآيـات والروايـات رداعيتها مستحيله لأنها تستلزم الدور وهو مستحيل ذاتا لأن معناه توقف الشيء على نفسه وهو مستحيل بالذات.

أما لزوم الـدور فإن رادعيه هـذه العمومات عن هـذه السـيره الجاريه على العمل بظواهر الالفاظ رادعيتها تتوقف على ان لا تكون هذه السـيره مخصـصه لها لأنها لو كانت كذلك فلا تصلح هذه العمومات ان تكون رادعه فإذن رادعيتها عن هذه السيره تتوقف على عـدم مخصصـيتها لهـذه العمومات وعدم مخصصـيه السـيره الجاريه على العمل بظواهر الالفاظ لهذه العمومات تتوقف على رادعيتها، فيلزم توقف رادعيتها على نفسها وهو من الدور المستحيل لأنه من توقف الشيء على نفسه.

١- كفايه الاصول، المحقق الخراسانى، ص٣٠٣.

وقـد يقـال كما قيل أن هـذا الـدور يلزم من طرف آخر ايضا وهو طرف مخصصـيه السـيره لهـذه العمومات فإن طرف مخصصـيه السـيره لهذه العمومات الناهيه عن العمل بالظن مخصصـيتها تتوقف على ان لا تكون هذه العمومات رادعه لها إذ لو كانت رادعه لهـا فلاـ تصـلح هـذه السـيره مخصـصه لهـا فمخصصـيتها تتوقف على ان لاـ تكون هـذه العمومـات رادعه لها فعـدم رادعيه هـذه العمومات لهذه السـيره تتوقف على مخصصـيتها لها فيلزم الدور وتوقف الشـىء على نفسه أى توقف مخصصـيه هذه السيره لهذه العمومات الناهيه على نفسها وهذا مستحيل.

وقد أجيب عن ذلک بأن هذا الدور فى هذا الجانب غير لازم فإن مخصصيه السيره لهذه العمومات لا تتوقف على الردع عنها فى الواقع فإن مخصصـيه هذه السيره لهذه العمومات الناهيه عن العمل بالظن لا تتوقف على الردع عنها فى الواقع حتى يلزم الدور بل يكفى فى مخصصـيه هـذه السـيره لهـذه العمومات عدم ثبوت الردع فإنه جامع بين ثبوت عدم الردع وبين الظن بعدم الردع وبين الشک فعدم ثبوت الردع لا يتوقف على مخصصـيه هذ السـيره لهذه العمومات بل انما يتوقف على عدم صـلاحيه هذه العمومات للردع فلا دور فى المقام.

ولكن هـذا الجواب غريب جـدا لمـا تقـدم من ان حجيه السـيره واتصافها بالحجيه متوقف على إحراز امضائها جزما فاذا لم يحرز امضائها جزما فلا تتصف هـذه السـيره بالحجيه واما مع الشک فى الامضاء او مع الظن به يشک فى حجيتها وقـد تقدم ان الشـک فى الحجيه مساوق للقطع بعدم الحجيه فعلا أى بعدم ترتيب أثار الحجيه عليها.

فإذن لا يكفى فى حجيه السيره ومخصصـيتها عدم ثبوت الردع أى الشک فى ان هذه السيره مردوعه بهذه العمومات او لا تكون مردوعه؟ فـإن عـدم ثبوت الردع عنهـا مسـاوق للشـک فى حجيتهـا والشـک فى حجيتها مساوق للقطع بعـدم ترتيب آثار الحجيه عليها.

فما فی هـذا الجواب من ان مخصصـیه السـیره لهـذه العمومات الناهیه عن العمل بالظن من الآیات والروایات لا تتوقف علی عدم الردع عنها فی الواقع بل یکفی فیه عـدم ثبوت الردع غریب جـدا فإن عـدم ثبوت الردع عن السـیره مساوق للشک فی الردع عنها وهو مساوق للقطع بعدم حجیتها أی للقطع بعدم ترتیب آثار الحجیه علیها فکیف تکون مخصصه لهذه العمومات؟

حجیه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجیه الظواهر

ذکرنا ان ما أجیب به عن الدور من ناحیه التخصیص لا معنی محصل له، فإن مخصصیه السیره للعمومات الناهیه عن العمل بالظن فی الکتاب والسـنه لا یکفی فیها عـدم ثبوت الردع عنها فإن عـدم ثبوت الردع ینسـجم مع الظن ومع الشک فی الردع فاذا قیل ان الردع لم یثبت معنـاه انه یشک فی الردع او یظن به وانه غیر ثابت ولا یکفی فی مخصصـیه السـیره عـدم ثبوت الردع لأن اتصاف السـیره بـالحجیه منوط بإحراز امضائها جزما واحراز امضائها تابع للقطع بحجیتها والقطع بحجیتها مساوق للقطع بعـدم الردع عنها، فإذن مخصصیه السیره تتوقف علی عدم الردع عنها فی الواقع، ولا یکفی عدم ثبوت الردع.

فهذا الجواب لا یرجع الی معنی محصل، هذا من جانب

ومن جانب آخر ذکر السـید الاسـتاذ (قده) ان الامر فی المقام بالعکس تماما، فإن مخصصیه السیره للعمومات والإطلاقات الناهیه عن العمل بالظن فی الکتاب والسـنه مخصصـیتها تتوقف علی عـدم الردع عنها اقعا ولا یکفی عـدم ثبوت الردع عنها بینما رادعیه هـذه العمومات عن السـیره لا تتوقف علی عـدم مخصصـیتها لها واقعا بل یکفی فی رادعیه هذه العمومات والمطلقات الناهیه عن العمـل بالظن للسـیره عـدم ثبوت مخصصـیتها وقـد أفاد(قـده) فی وجه ذلک ان ظهور العام فی العموم اذا انعقـد کما لو لم تکن هناک قرینه متصـله او ظهور المطلق فی الاطلاق اذا انعقد کما اذا تمت مقدمات الحکمه ومنها عدم القرینه المتصله فهذا الظهور حجه فیجوز التمسـک بهـذا الظهور للمطلق او للعـام، والشـک فی وجـد المخصـص فی الواقع لاـ یمنع عن التمسـک بعمم العـام واطلاـق المطلق فـإذا قال المولی ((أکرم کل عالم)) ولم ینصب قرینه متصـله فظهور العام فی العموم قـد انعقـد وهو حجه فیجوز التمسک بعمومه وان شک فی وجود المخصـص فی الواقع إذ الشک فی وجود المخصص فی الواقع لا یمنع من التمسک بعموم العـام وکـذا لو شـک فی وجود المقیـد فی الواقع فهو لاـ یمنع عن التمسـک بإطلاـق المطلق إذ ظهور العـام فی العموم حجه ولا یمکن رفع الیـد عنه الا بالعلم بوجود المخصـص وظهور المطلق فی الاطلاق حجه ولا یجوز رفع الید عنه الا بالعلم بوجود المقید واما مع الشـک فی وجود المخصـص او المقیـد فلاـ موجب لرفع الیـد عن ظهور العـام فی العموم او ظهور المطلق فی الاطلاـق، ومانحن فیه کـذلک، فإن رادعیه هـذه الآیات الناهیه عنا العمل بالظن بإطلاقها او عمومها لا تتوقف علی عـدم مخصصـیه السـیره واقعا بل یکفی فی رادعیه هذه المطلقات والعمومات الناهیه عدم ثبوت مخصصـیتها فالشک فی کون هذه السـیره مخصصه لهذه العمومـات او مقیـده للإطلاـق هـذه المطلقـات لاـ یمنع عن التمسـک بإطلاق هـذه المطلقات ولا یمنع من التمسک بعموم هـذه العمومات ورادعیتها عن هذه السیره.

ص: ۱۰۱

هکذا ذکره السید الاستاذ(قده) (۱)

وما ذکره تام فیما اذ اکان المخصص لفظیا ولم یکن قطعیا، إذ للمخصص اللفظی غیر القطعی مرحلتین: مرحله الثبوت ومرحله الاثبات، فتاره یکون خبر الثقه ثابت فی الواقع ولکن لم یثبت فی مقام الاثبات او ظهور اللفظ فی معنی ثابت فی الواقع ولکن لم یثبت فی مقام الاثبات فمقام الاثبات هو مقام العلم ومقام الاحراز فتاره یکون المخصص ثابتا بوجوده الواقعی ولم یثبت بوجوده العلمی ففی مثل هذه الموارد یکون ما ذکره(قده) تام، فإذا جاء عام من قبل المولی او مطلق وتمت مقدمات الحکمه انعقد ظهور المطلق فی الإطلاق وهذا الظهور حجه وانعقد ظهور العام فی العموم وهو حجه ووجود المقید او المخصص فی الواقع لا أثر له وإذا شککنا فی وجود مخصص لهذا العام او وجود مقید فلا أثر لهذا الشک ولا یمنع عن التمسک بعموم العام واطلاق المطلق. ولکن الامر لیس کذلک فیما لو کان المخصص لبیا کما فی المقام فإن المخصص فی المقام لبی والمخصص اللبی قطعی کالسیره القطعیه من العقلاء الجاریه علی العمل بأخبار الثقه او العمل بظواهر الالفاظ من الکتاب والسنه فهذ السیره دلیل لبی قطعی فلیست له مرحلتان مرحله الثبوت ومرحله الاثبات إذ مرحله ثبوتها عین مرحله الاثبات ومرحله اثباتها عین مرحله الثبوت فلها مرحله واحده وهی مرحله الثبوت والاثبات معا.

ففی مثل ذلک ما ذکره(قده) غیر تام فإن رادعیه هذه العمومات عن السیره تتوقف علی عدم مخصصیه هذه السیره لهذه العمومات الناهیه فی الواقع إذ لیس للسیره مرحله الثبوت ومرحله الاثبات ولا یتصور الشک فی السیره لأنها عمل الناس فی الخارج بالظواهر وهذا امر مشهود وقطعی لا نشک فیه، فیکون الدور باق علی حاله، فإن رداعیه هذه العمومات والمطلقات الناهیه عن السیره تتوقف علی عدم مخصصیتها لها وعدم مخصصیتها لها واقعا یتوقف علی رادعیتها فیلزم الدور وتوقف الشیء علی نفسه أی توقف الرادعیه علی الرداعیه وهو مستحیل .

ص: ۱۰۲

۱- مصباح الاصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید محمد سرور الواعظ، ج۲، ص۱۹۸.

فالنتيجه ان ما ذكره السيد الاستاذ تام فيما اذا كان للمخصص مرحلتان مرحله الثبوت ومرحله الاثبات.

واما إذا لم يكن للمخصص الا مرحله واحده فإن مرحله ثبوته عين مرحله الاثبات كما هو الحال فى الأدله اللبيه وكذلك فى الأدله اللفظيه إذا كانت قطعيه فلا يكون ما ذكره(قده) تام.

والصحيح فى الجواب عن اشكال الدور أن يقال:

أولاً: ما ذكرناه سابقا من ان هذه الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن بإطلاقها او عمومها لا تصلح ان تكون رادعه عن هذه السيره، لأنها مرتكزه فى اذهان الناس وجذورها ثابته فى اعماق نفوسهم ولهذا يكون عمل الناس على طبق هذه السيره عفويا لا من باب التعقل والتفكر ولا يمكن الردع عن هذه السيره وقلع جذورها عن الاذهان الا بالبيان الصريح المؤكد والمشدد والمكرر فى كل مناسبه وفى كل مجلس حتى يقلع جذورها عن الاذهان والنفوس، إذ طالما تكون جذورها ثابته فى اعماق النفوس يكون العمل على طبقها عفوى ولا يمكن رفع اليد عنها، ومن هنا يعمل الناس بالسيره فى زمان وجود هذه الآيات والروايات الناهيه بإطلاقها او عمومها ولا يلتفتون الى هذه الآيات والروايات الناهيه.

فإذن هذه الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن بإطلاقها او عمومها لا تصلح ان تكون رادعه عن العمل بهذه السيره.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك فهذه الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن ظهورها فى الاطلاق والعموم هو من الظواهر، والدليل على حجيه الظواهر هو سيره العقلاء، فرادعيه هذه الآيات الناهيه عن العمل بالظن بإطلاقها او عمومها تتوقف على حجيه هذه السيره فإذا كانت رادعه عن هذه السيره ومانعه عن حجيتها فهى مانعه عن حجيه نفسها فيلزم من فرض حجيه الآيات والروايات الناهيه بعمومها وإطلاقها عدم حجيتها، وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده مستحيل، فمن اجل ذلك لا يمكن ان تكون هذه الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن بعمومها او إطلاقها رادعه.

ص: ۱۰۳

نعم لو كان هناك دليل خاص يـدل على حجيه هـذه الآيات والروايات الناهيه عن العمل بالظن بعمومها وإطلاقها فعندئذ لا يلزم هـذا المحـذور، لأن الـدليل على حجيه هـذه الآيات والروايات فى العموم والاطلاق هو السـيره العقلائيه القطعيه بل يكون الدليل على حجيتها دليل آخر خاص بها.

ولكنه مجرد افتراض ولا واقع موضوعى له.

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر

ذكرنـا انه لاـ يمكن ان تكون العمومـات النـاهيه من الآيات والروايات رادعه عن السـيره، لأن الـدليل على حجيه هـذه العمومات والمطلقات نفس سيره العقلاء فلو كانت هـذه العمومات رادعه عنها ومانعه عن حجيه هـذه السيره ففى نهايه المطاف هى مانعه عن حجيه نفسـها فيلزم من فرض حجيه هـذه العمومـات عـدم حجيتهـا وكل ما يلزم من فرض وجوده عـدمه فوجوده فى الخارج مستحيل الا اذا فرض ان هناك دليل آخر يدل على حجيه هذه العمومات الناهيه فلا يلزم عندئذ هذا المحذور ولكنه مجرد فرض لا واقع موضوعى له.

فالنتيجه ان هذه العمومات لا تصلح ان تكون رادعه عن السيره.

وثانيا: ومع الاغماض عن ذلك وتسليم انها صالحه للرادعيه الا ان نسبه السيره اليها نسبه الخاص الى العام فالسيره من جهه انها مرتكزه فى الاذهان فهى بمثابه القرينه المتصله على تخصيص وتقييـد هـذه العمومات والمطلقات ومانعه عن انعقاد ظهورها فى العموم او الاطلاق وبالتالى لا تكون رادعه للسيره بعمومها واطلاقها.

ومع الاغماض عن ذلك ايضا فلا شبهه فى ان هذه السيره قرينه منفصله بالنسبه الى هذه العمومات والمطلقات فهى وان لم تكن مانعه عن انعقاد ظهورها فى العموم او الاطلاق ولكن لا شبهه فى انها مانعه عن حجيتها ومعه لا تصلح ان تكون رادعه .

ص: ۱۰۴

فالنتيجه ان هذه العمومات الناهيه عن العمل بالظن فى الكتاب والسنه لا تصلح ان تكون رادعه عن هذه السيره.

هذا مع الالتزام بالدور والجواب عنه.

ولكن التحقيق انه لا يلزم الـدور فى المقام حتى يجاب عنه، لأن الدور المسـتحيل هو توقف المعلول على العله وبالعكس كما اذا توقف المعلول على العله والعله توقفت على المعلول أما مباشـره أو بالواسـطه فعندئذ يلزم توقف الشىء على نفسه وتوقف الشىء على نفسه مسـتحيل من جهه ان لازمه عليّه الشىء لنفسه وهو مستحيل فاستحاله الدور من جهه انه يستلزم عليه الشىء لنفسه وهى مستحيله بالذات كاجتماع النقيضين او الضدين.

واما فی المقام فإن مخصصیه السیره لهذه العمومات لا تتوقف علی عدم رادعیتها لهذه السیره فإن مخصصیه السیره لهذه العمومات والمطلقات تتوقف علی امضائها شرعا إذ الامضاء هو العله لمخصصیه السیره للعمومات والعله لتقییدها للمطلقات وامضائها مساوق لحجیتها وأما امضائها فإما بالتنصیص من المولی او بالسکوت وعدم صدور الردع عنها فإنه یدل علی الامضاء جزما فإذن لا دور فی البین واما عدم الرادعیه فهو لا یصلح ان یکون علی لمخصصیه السیره لها فإن عدم الردع أمر عدمی والعدمی لا یصلح ان یکون مؤثرا فی شیء لأن المؤثر لا بد ان یکون امرا وجودیا فلا یعقل ان یکون عدم الرادعیه لهذه العمومات الناهیه عن العمل بالظن عله وسببا لمخصصیه السیره فمخصصیه السیره مسببه ومعلوله لإمضائها شرعا وحجیتها، فاذا ثبت امضائها بالتنصیص من المولی او بالسکوت فهی مخصصه لها ولا تتوقف مخصصیتها علی شیء آخر فعدم الرادعیه لا یصلح ان یکون عله لأن العدم لا یصلح ان یکون عله للوجود إذ السنخیه معتبره بین العله والمعلول والمعلول یکون من سنخ وجود العله ولا یکون المعلول اجنبی عن العله فی الوجود فإن المعلول من مراتب وجود العله کالحراره للنار فإنها معلوله للنار ومن سنخها ومن مراتب وجود النار فالمعلول یخرج من ذات العله والا فتأثیر شیء مباین فی شیء مباین مستحیل فیستحیل ان یکون الوجود فی الخارج مؤثرا فی وجود آخر فتأثیر العله فی المعلول معناه تولد المعلول من العله، فلا دور فی المقام، فإن حجیتها لا تتوقف علی رداعیتها فإن رادعیه هذه العمومات متوقفه علی حجیتها وحجیتها من قبل المولی ولا تتوقف علی رادعیتها واما عدم المخصصیه فهو لا یصلح ان یکون عله لأنه امر عدمی.

فإذن لا دور فی المقام حتی يتكلف الجواب عنه.

هذا كله فی الجهه الاولی أی فی حجيه ظهور الالفاظ.

وإلی هنا قد تبين ان عمده الدليل علی حجيه ظواهر الالفاظ السيره القطعيه من العقلاء الجاريه علی العمل بها المرتكزه فی الاذهان والممضاه شرعا.

الجهه الثانيه: ان لكل لفظ ظهورات ثلاثه ودلالات ثلاث:

الاولی: الدلاله التصوريه، وهی انتقال الذهن من تصور اللفظ الی تصور المعنی قهرا وهذه الدلاله قد يعبر عنها بالظهور التصوری وهذه الملازمه بين تصور اللفظ وتصور المعنی ثابته تكوينا وهذه الملازمه ملازمه تكوينيه قهريه غايه الامر تصور اللفظ اولا وبالذات وتصور المعنی ثانيا وبالعرض فإن الداخل فی الذهن اولا تصور اللفظ وثانيا صوره المعنی، وهذه الدلاله التصوريه لا تتوقف علی أی مقدمه خارجيه ما عدا الوضع ولا تمنع القرينه المتصله عن هذه الدلاله التصوريه فإذا قيل رأيت أسد يرمی فبمجرد سماع لفظ الاسد ينتقل الذهن الی معناه وهو الحيوان المفترس ثم اذا سمع كلمه يرمی انتقل الذهن من المعنی الحقيقی الی المعنی المجازی فالانتقال الی المعنی المجازی بعد الانتقال الی المعنی الحقيقی. هذا هو المشهور بين الاصحاب.

وقد خالف فی المسأله السيد الاستاذ(قده) وبنی علی ان الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه وليست بدلاله تصوريه والدلاله التصوريه مستنده الی الانس الذهنی بين اللفظ والمعنی، وهذا الذی أفاده مبنی علی مسلكه فی باب الوضع إذ قد اختار ان معنی الوضع هو التعهد والالتزام النفسانی فلا بد من الالتزام بان الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه وهی دلاله اللفظ علی تفهيم معناه أی دلاله اللفظ علی ان المتكلم به أراد تفهيم معناه، فكل من التزم بأن الوضع هو بمعنی التعهد والالتزام النفسانی فلا بد من ان يبنی علی ان الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه.

ولكن ذكرنا فى الوضع انه ليس تعهدا والتزاما نفسانيا على تفصيل تقدم هناك ولهذا بنينا على مسلك المشهور من ان الدلاله الوضعيه دلاله تصوريه وليست بدلاله تصديقيه.

الثانيه: الدلاله التصديقيه وهى دلاله اللفظ على ان المتكلم أراد تفهيم معناه وهى تتوقف زائدا على الوضع على مقدمتين:

الاولى : ان يكون المتكلم العرفى شاعرا وعاقلا وملتفتا.

الثانيه: ان لا ينصب قرينه متصله فى المقام.

فإن وجدت كلا المقدمتين يكون ظهور حاله يدل على انه أراد تفهيم معنى اللفظ فإذا قال رأيت أسدا وكان المتكلم ملتفتا وشاعرا وعاقلا ولم ينصب قرينه متصله فظهور حاله يدل على انه أراد تفهيم معنى الاسد للمخاطب والسامع، واما اذا نصب قرينه متصله فلا تدل على ذلك فإذا قيل رأيت أسدا يرمى يكون ظهور هذا الكلام أنه أراد تفهيم المعنى المجازى وهو الرجل الشجاع من لفظ الاسد لا تفهيم معنها اللغوى او العرفى وهو الحيوان المفترس.

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر

ذكرنا ان لكل لفظ صادر من متكلم عرفى دلالات ثلاث:

الدلاله الاولى: دلاله تصوريه وهى انتقال الذهن من سماع اللفظ الى صوره اللفظ اولا والى صوره المعنى ثانيا وبالتبع وهذا الانتقال امر تكوينى قهرى ولا يمنع عن هذا الانتقال قرينه متصله ولا يتوقف على أى مقدمه خارجيه ما عدا عمليه الوضع، هذا على المشهور بين الاصحاب من ان الدلاله الوضعيه دلاله تصوريه سواء صدر هذا اللفظ من متكلم فى حال الشعور والالتفات او صدر بغير شعور والتفات.

والدلاله الثانيه: دلاله تصديقيه وهى دلاله اللفظ على ان المتكلم أراد تفهيم معناه وهى تتوقف زائدا على الوضع على عنصرين:

الاول: ان يكون المتكلم شاعرا ملتفتا ومختارا.

الثاني: ان لا ينصب قرينه متصله على الخلاف.

ص: ١٠٧

فإذا صدر كلام من متكلم عرفى فى حال شعور واختيار والتفات كان ظهور حاله فى انه أراد تفهيم معنى هذا اللفظ وأراد استعمل هذا اللفظ فى هذا المعنى.

الدلاله الثالثه: الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الجديه النهائيه وهذه الدلاله تتوقف على عنصرين آخرين:

العنصر الاول: إحراز ان المتكلم فى مقام بيان مراده الجدى.

العنصر الثانى: ان لا ينصب قرينه على الخلاف.

فإذا صدر كلام من متكلم عرفى واحرزنا انه فى مقام بيان مراده الجدى ولم ينصب قرينه على الخلاف كان ظهور حاله انه أراد هذا المعنى بإراده جديه ونهائيه.

وهذه الدلالات الثلاث موجوده فى كل كلام صادر من متكلم عرفى من الدلاله التصوريه والتصديقيه بلحاظ الإراده التفهيميه والتصديقيه بلحاظ الاراده الجديه بلا فرق بين ان يكون الكلام إخباريا او انشائيا.

الجهه الثالثه: فى بيان الموضوع لحجيه أصاله الظهور وتشخيصه وتحليله، وفيه آراء وأقوال.

ويقع الكلام فى هذه الجهه فى عده نقاط:

النقطه الاولى: ان أصاله الظهور هل هى أصل برأسه او انها ترجع الى الاصول العدميه كأصاله عدم القرينه؟ مثلا أصاله العموم هل هى أصل برأسه او انه يرجع الى أصاله عدم المخصص؟

النقطه الثانيه: على تقدير تسليم ان اصاله الظهور أصل برأسه فهل هى متوقفه على اصاله عدم القرينه فى الواقع وفى المرتبه السابقه او انها لا تتوقف على هذه الاصاله؟

النقطه الثالثه: موضوع حجيه أصاله الظهور هل هو الظهور التصديقى او الظهور الوضعى؟

أما النقطه الاولى فقد ذهب شيخنا الانصارى الى ان الاصول الوجوديه ترجع الى الاصول العدميه وانها ليست أصولا برأسها واستقلالها، فأصاله الظهور ليس أصاله برأسها أى ليست اصلا مستقلا بل هى ترجع الى أصاله عدم القرينه وكذلك أصاله العموم ليست اصلا برأسها بل ترجع الى اصاله عدم المخصص وكذلك اصاله الاطلاق ترجع الى اصاله عدم المقيد وأصاله الحقيقه فإنها ترجع الى اصاله عدم القرينه (١) .

١- فرائد الاصول، الشيخ الانصارى، ج ١، ص١٣٥.

وقـد أفاد فی وجه ذلک أنه إذا صدر کلام من المولی وکان ظاهرا فی اراده معناه فالشک فی اراده ظهور هذا الکلام من المولی حیث انه ناشـئ من الشـک فی وجود القرینه فی الواقع وفی المرتبه السـابقه فـإن کانت هناک قرینه فی الواقع ومقام الثبوت وفی المرتبه السـابقه فهی مانعه عن إراده هـذا الظهور وان لم تکن قرینه فی الواقع ومقام الثبوت فهـذا الظاهر مراد للمولی فالشک فی اراده هـذا الظهـور ناشـئ من الشـک فی وجود القرینه فی الواقع وفی المرتبه السـابقه فلاـ بـد من الرجوع الی اصـاله عـدم وجود القرینه لا الی اصاله الظهور فإذا أجرینا أصاله عـدم وجود القرینه ثبت الظهور فمرجع أصاله الظهور الی اصاله عدم وجود القرینه فی الواقع ومقام الثبوت دون أصاله الظهور التی هی أصل وجودی

هکذا ذکره شیخنا الانصاری(قده).

وسوف یأتی نقد ما أفاده(قده).

وذهب صاحب الکفایه(قده) (۱) الی ان الأصول الوجودیه أصول برأسـها واستقلالها وانها لا ترجع الی الاصول العدمیه وقد أفاد فی وجه ذلک ان السـیره العقلائیه قد جرت علی هذه الاصول الوجودیه وعلی حجیه هذه الاصول الوجودیه وهی الممضاه شرعا والمفروض ان سیره العقلاـء قـد جرت علی اصـاله الظهور والعموم والاطلاـق والحقیقه وهی اصول وجودیه وترتیب الآثار علیها وهذه الاصول ممضاه من قبل الشارع وهی حجه من قبل الشارع وهی لا ترجع الی الاصول العدمیه.

واما الاصول العـدمیه کأصاله عـدم القرینه وعـدم المخصـص فی الواقع واصاله عدم المقید فی الواقع فلا دلیل علیها، والنکته فی ذلـک ان هـذه الاصـاله لو لم ترجع الی الاصول الوجودیه فلا تکون من الاصول اللفظیه فإن اصاله عـدم القرینه ان لم ترجع الی اصاله عـدم الظهور فلا تکون من الاصول اللفظیه ولا دلیل علی حجیتها فإن کانت اصاله عـدم القرینه اصـلا تعبدیا واصـلا عملیا ولیست من الاصول اللفظیه فلا دلیل علی حجیتها وسوف نتکلم فی ذلک تفصیلا.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۲۸۶.

واما السید الاستاذ(قده) (۱) فقد جعل فی المسأله فرضین:

الفرض الاول: ان یکون الشک فی مراد المتکلم من کلامه من دون انعقاد الظهور لکلام المولی، أی صدر کلام من المولی ولم ینعقـد له ظهور ولکن یشـک فی مراده من هـذا الکلام فعـدم انعقاد الظهور من جهه احتمال وجود قرینه متصـله مانعه عن انعقاد هذا الظهور.

هـذا هو الفرض الاـول وهو ان یکون الشـک فی کلاـم المولی من جهه عـدم انعقـاد الظهور له من نـاحیه احتمـال وجود القرینه المتصله فی الواقع المانعه عن انعقاد ظهوره.

الفرض الثانی: ان یکون الشک فی ان ظهور الکلام هل هو مراد بإراده جـدیه او لا؟ ومنشأ هـذا الشک احتمال وجود القرینه فی الواقع وفی المرتبه السابقه، فإذن الشک یکون فی مراد المتکلم من ظهور کلامه أی صدر کلام من المولی وانعقد ظهوره ولکن المکلف یشـک فی ان الظهور مراد بـإراده جـدیه ونهـائیه ومنشـأ هـذا الشـک الشک فی وجود القرینه المنفصـله فی الواقع وفی المرتبه السابقه.

أما فی الفرض الاول فقد ذکر(قده) ان المرجع فی هذا الفرض هو أصاله عدم القرینه لا اصاله الظهور إذ لا ظهور حتی یتمسـک بها بل هی سالبه بانتفاء الموضوع فلا بـد من الرجوع الی اصاله عـدم وجود القرینه المتصـله ویثبت بهذه الاصاله موضوع الحجیه وهو الظهور فإنه بأصاله عـدم القرینه المتصـله تثبت موضوع الحجیه وهو الظهور ولا بـد من الرجوع الی هذه الاصاله اولا لإثبات ظهور هذا الکلام فی العموم او فی الاطلاق او فی المعنی الحقیقی.

هکذا ذکره (قده) فی هذا الفرض.

وامـا فی الفرض الثـانی یکون کلام المولی ظاهرا أی الظهور منعقـد ولکن الشک فی ان هـذا الظهور مراد بإراده جـدیه او لیس مراد کـذلک من جهه الشک فی وجود القرینه المنفصـله فی الواقع وحیث ان الظهور فی هذا الفرض قد انعقد وتحقق فلا بد من العمل بأصاله الظهور لأن بناء العقلاء قد جری علی العمل بالظهور وهذا البناء ممضی شرعا فهو حجه فالحجه هو الظهور والظهور هو الموضوع للحجیه ومجرد احتمـال وجود قرینه منفصـله فی الواقع ومقـام الثبوت لا أثر له وهو لا یمنع عن هـذا الظهور ولا عن حجیته وأصاله عدم وجود هذه القرینه لا تجری فی نفسـها کما سوف یأتی بیانه، فحیث ان الظهور منعقد لکلام المولی فالمرجع فیه اصاله الظهور لأن سیره العقلاء قد جرت علی العمل بالظهور والمفروض ان هذه السیره ممضاه شرعا.

۱- مصباح الاصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید محمد سرور الواعظ، ج۲، ص۱۲۸.

فإذن ما ذكره شيخنا الانصارى(قده) من رجوع الاصول الوجوديه الى الاصول العدميه لا يرجع الى معنى محصل.

هذا كله فى الاقوال فى المسأله.

حجيه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

ذكرنا ان لنا تعليقا على ما ذكره شيخنا الانصارى وتعليقا على ما ذكره سيدنا الاستاذ (قدهما) أما التعليق على ما ذكره الشيخ عليه الرحمه فلا شبهه فى ان اصاله الظهور أصل برأسه مستقل ولا ترجع الى اصاله عدم القرينه كما ذكره شيخنا الانصارى(قده) وذلك لوجوه:

الوجه الاول: انه لا شبهه فى ان سيره العقلاء جاريه على العمل بالظواهر فإن عمده الدليل على حجيه ظواهر الالفاظ بناء العقلاء وسيرتهم الجاريه على العمل بها المرتكزه فى الاذهان وهذا الظهور أمر وجدانى فإن الكلام اذا صدر من المولى وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على الخلاف انعقد ظهور لكلامه فى انه أراد مدلوله بإراده جديه او ظهور حال المولى فى انه اراد معنى كلامه بإراده جديه وفى الحقيقه ظهور حال المتكلم فى انه أراد مدلول كلامه بإراده جديه اذا كان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله على الخلاف، وهذا الظهور الذى هو أمر وجدانى لا شبهه فى ان سيره العقلاء قد جرت على العمل به، وقد ذكرنا ان سيره العقلاء على العمل بشيء لا يمكن ان تكون جزافا وبلا نكته وبلا مبرر، والمبرر لذلك ان ظواهر الالفاظ كاشفه عن الواقع بدرجه أقوى من كشف ظواهر الافعال، فمن اجل ذلك بنى العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال، فلا شبهه فى ان السيره قد جرت على العمل بظواهر الالفاظ الذى هو امر وجدانى ومتحقق فى الخارج والشارع أمضى هذه السيره فتكون هذه السيره حجه شرعا وتدل على حجيه الظواهر، فتكون الظواهر حجه عقلائيا وشرعا معا.

ص: ١١١

وأما ان أصاله الظهور ترجع الى اصاله عدم القرينه فلا يتصور له معنى صحيح كيف ينقلب الامر الوجودى الى الامر العدمى؟ وكيف تنقلب اصاله الوجود الى اصاله العدم؟ فهذا فى نفسه غير متصور الا ان يكون مراده(قده) ان الفقهاء قد يعبرون عن اصاله الظهور بإصاله عدم القرينه ولكن هذا مجرد اختلاف فى التعبير ولا واقع موضوعى له ولا مانع منه، وأما أن هذه الاصاله الوجوديه ترجع الى الاصل العدمى فلا معنى له.

الوجه الثانى: أن أصاله عدم القرينه فى نفسها وبقطع النظر عن رجوعها الى اصاله الظهور ليست من الأمارات الكاشفه عن الواقع حتى يكون بناء العقلاء عليها إذ لا يوجد فيها ما يكشف عن الواقع، فلا معنى لبناء العقلاء عليها، إذ لا يكون بناء العقلاء على العمل بها الا بنكته ومبرر وهو غير موجود فيها.

فإذن اصاله عدم القرينه فى نفسها لا دليل عليها فإن عمده الدليل سيره العقلاء ولا سيره عليها واما الدليل الآخر غير السيره

العقلائيه فهو غير موجود.

الوجه الثالث: فی أن منشأ الشک فی أن ظاهر اللفظ الصادر من المولی هل هو مراد للمولی بإراده جدیه ونهائیه او انه لیس مراد له کذلک؟ منشأ هذا الشک الشک فی وجود القرینه المنفصله فی الواقع وفی المرتبه السابقه، فإن الشک فی ان المولی أراد من ظاهر کلامه معناه بإراده جدیه ونهائیه ناشئ عن الشک فی وجود القرینه المنفصله فی الواقع وفی المرتبه السابقه فلا بد من الرجوع الی اصاله عدم القرینه لنفی هذا الشک، فلا مناص من الرجوع الی اصاله عدم القرینه لنفی هذا الشک، وهذا مراد الشیخ علیه الرحمه من رجوع الاصول الوجودیه الی الاصول العدمیه .

ولکن احتمال وجود القرینه المنفصله فی الواقع وفی المرتبه السابقه لا یکون نافیا لهذا الشک ولا یکون نافیا للظهور ولا لحجیه الظهور، فإن هذا الاحتمال غیر رافع للظهور لأن الظهور تحقق وجدانا، وغیر رافع لحجیه هذا الظهور، إذ رفع الحجیه لا یمکن الا بحجیه أخری أقوی منها، ومجرد الاحتمال لا یکون رافعا لها وکذلک لا یکون رافعا للشک، فإن الرافع لهذا الشک انما هو ظهور کلام المولی وظهور حاله الذی هو کاشف عن الواقع لا اصاله عدم القرینه المنفصله فی الواقع.

ص: ۱۱۲

فالنتيجه ان ما ذكره شيخنا الانصارى من رجوع الاصول الوجوديه الى الاصول العدميه لا يمكن المساعده عليه.

هذا اذا كان الظهور متحققا لكلام المولى.

واما اذا لم يكن الظهور متحققا ومنعقدا أما لأجل احتمال احتفافه بما يحتمل ان يكون قرينه إذ احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه مانع عن انعقاد الظهور أو من جهه احتمال ان هذا الموجود قرينه مانعه عن انعقاد ظهوره او بسبب آخر، فالظهور لم ينعقد لكلام المولى ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصاله الظهور لعدم الموضوع لها إذ الموضوع لها هو الظهور وهو غير تحقق ، واما أصاله عدم القرينه فلا دليل عليها.

فإذن لا يرجع لا الى اصاله عدم الظهور لعدم تحقق موضوعها ولا الى اصاله عدم القرينه لعدم الدليل عليها.

وأما التعليق على ما ذكره السيد الاستاذ(قده) فإنه ذكر افتراضين:

الافتراض الاول: ان الظهور متحقق فلا شبهه فى ان العمل به لأن اصاله الظهور أصل برأسه.

وهذا الافتراض صحيح فإن الاصول الوجوديه أصول برأسها وسيره العقلاء قد جرت عليها فإن هذه الاصول برأسها موضوع لسيره العقلاء وموضوع للحجيه ولا ترجع الى الاصول العدميه.

الافتراض الثانى: ان الظهور غير متحقق من جهه احتمال وجود القرينه المتصله ففى مثله قد ذكر(قده) انه لا مانع من التمسك بأصاله عدم القرينه لإثبات الظهور أى اثبات موضوع الحجيه وهو الظهور.

ولكن ظهر مما ذكرنا ان أصاله عدم القرينه لا دليل على حجيتها فإن الدليل عليها اما بناء العقلاء وسيرتهم أو دليل شرعى تعبدى.

أما سيره العقلاء فقد ذكرنا انها اذا جرت على العمل بشىء لا يمكن ان تكون جزافا وتعبدا والمفروض ان اصاله عدم القرينه فى نفسها ليست من الأمارات الكاشفه عن الواقع حتى تكون موردا لسيره العقلاء وبنائهم فلا يمكن اثبات حجيتها بسيره العقلاء وبنائهم.

واما الـدليل الشـرعى التعبدى فلا وجود له وعلى تقدير وجوده فهذه الاصاله لا أثر لها لأنها على ذلك لا تثبت الظهور وليس لها أثر آخر غير ذلـك فـإن هـذه الأصـاله إنمـا تثبت الظهور إذا كـانت من الأمارات والـدليل عليها بناء العقلاء وسـيرتهم ومع كون الدليل عليها هو الدليل الشرعى فهى أصاله تعبديه فلا تثبت ظهور اللفظ الذى هو موضوع الحجيه وليس لها أثر آخر غير ذلك.

والخلاـصه أن اصـاله عـدم القرينه ليست من الأمـارات كمـا هو محـل البحث فى المقـام لأـن محـل البحث بين الشـيخ وصاحب الكفايه(قدهما) الاصول اللفظيه وهى من الأمارات وليس الأصول التعبدى كالأصول العمليه.

ولكن ظهر مما ذكرنا ان اصاله عدم القرينه ليست من الاصول اللفظيه لأنها ليست من الأمارات الكاشـفه عن الواقع فى نفسـها فلا دليـل على حجيتهـا من بـاب أنها أصل لفظى ، والـدليل لو كان على حجيتها فهى أصل عملى والـدليل عليها دليل الاستصـحاب، وهو لاـ يشـملها لعـدم ترتب الاـثر عليها لأن دليل الاستصـحاب انما يشـمل شـىء لو كان موضوعا للإثر الشـرعى أو اذا كان أثرا شرعيا فى نفسه واما اذا لم يكن كذلك فلا يشمله دليل الاستصحاب، وما نحن فيه كذلك فإن اصاله عدم القرينه لا يترتب عليها اثر شرعى حتى تكون مشموله لدليل الاستصحاب، لأنها لا تثبت ظهور اللفظ فى معناه الا على القول بالأصل المثبت.

الى هنا قـد تبين ان ما ذكره شـيخنا الانصارى من ان الاصول الوجوديه ترجع الى الاصول العـدميه لا يمكن المساعده عليه بل لا يرجع الى معنى صحيح.

واما ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من ان اصاله عدم القرينه المتصله تثبت ظهور اللفظ فلا يمكن المساعده عليه ايضا.

حجيه الظواهر بحث الأصول

ص: ۱۱۴

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجیه الظواهر

إلی هنا قد تبین أن ما ذکره شیخنا الانصاری من ان رجوع الأصول الوجودیه الی الأصول العدمیه وهی التی تکون أصولا مستقله برأسها ومورداً لبناء العقلاء، واما الأصول الوجودیه فهی ترجع الیها ولا وجود لها ذکرنا ان ما ذکره (قده) لا یرجع الی معنی صحیح علی تفصیل تقدم .

واما النقطه الثانیه: فهل أصاله الظهور تتوقف علی أصاله عدم القرینه فی الواقع وفی المرتبه السابقه او انها لا تتوقف علی ذلک؟

ذهب المحقق النائینی(قد) [(۱)] وتبعه فیه السید الاستاذ(قد) الی ان اصاله الظهور تتوقف علی أصاله عدم القرینه فی الواقع ومقام الثبوت وفی المرتبه السابقه، لأن اصاله الظهور بلحاظ الإراده الاستعمالیه متوقفه علی عدم نصب قرینه متصله فإذا شککنا فی أن أصاله الظهور بلحاظ الإراده الاستعمالیه مراده او لا فهذا الشک مسبَب عن الشک فی وجود القرینه المتصله فإذن لا بد من التمسک بأصاله عدم القرینه المتصله واما أصاله الظهور بلحاظ الإراده الجدیه النهائیه فهی متوقفه علی أصاله عدم القرینه المنفصله بوجودها الواقعی فی الواقع والمرتبه السابقه، وعلی هذا فأصاله الظهور بلحاظ الإراده الاستعمالیه متقومه بأصاله عدم القرینه المتصله وأصاله الظهور بلحاظ الإراده الجدیه النهائیه متقومه بأصاله عدم القرینه المنفصله فی الواقع وفی المرتبه السابقه.

وعلی هذا فهنا أصلان طولیان أحدهما فی طول الاخر فأصاله الظهور بلحاظ الإراده الاستعمالیه فی طول أصاله عدم القرینه المتصله، وأصاله الظهور بلحاظ الإراده الجدیه النهائیه فی طول أصاله عدم القرینه المنفصله، وبناء العقلاء قد جری علی کلا الأصلین معا، فتنقیح موضوع الحجیه وموضوع الآثار وهو أصاله الظهور بلحاظ الإراده الجدیه النهائیه یتوقف علی اصاله عدم القرینه المنفصله فی الواقع وفی المرتبه السابقه ومن هنا یظهر ان ما ذکره المحقق النائینی(قده) لیس شبیها بما ذکره شیخنا الانصاری(قد) فإن الشیخ یقول برجوع الاصول الوجودیه الی الاصول العدمیه فالأصول المستقله هی الاصول العدمیه واما المحقق النائینی فلا یقول برجوع الاصول العدمیه الی الاصول الوجودیه وکذلک لا یقول بعکس قول شیخنا الانصاری(قد) کما ذکره بعض المحققین.

ص: ۱۱۵

۱- أجود التقریرات، تقریر بحث المحقق النائینی للسید الخوئی، ج۲، ص۹۱.

ولکن الأمر لیس کذلک فإن المحقق النائینی یقول بکلا الاصلین معا وأن بناء العقلاء کما جری علی اصاله الظهور کذلک جری علی اصاله عدم القرینه غایه الامر أصاله الظهور فی طول أصاله عدم القرینه وحجیتها ومرادیتها جدّاً تتوقف علی أصاله عدم وجود القرینه المنفصله فی الواقع وفی المرتبه السابقه.

فإذن فرق بین ما ذکره المحقق النائینی وبین ما ذکره شیخنا الانصاری(قدهما).

ومن هنا ذكر بعض المحققين(قده) (۱) ـــ على ما فی تقریر بحثه ـــ ان المحقق النائینی یقول بأن موضوع الحجیه مرکب من اصاله الظهور وأصاله عدم القرینه ولیس خصوص أصاله الظهور فإن أصاله الظهور إذا کانت مع أصاله عدم القرینه فهی موضوع للحجیه.

وما ذکره(قد) وإن کان ممکنا ثبوتا ولکن ظاهر عباره المحقق النائینی لا تنسجم مع ذلک فإن ظاهر عبارته ان موضوع الحجیه هو أصاله الظهور غایه الأمر أن حجیه هذه الاصاله تتوقف علی أصاله عدم القرینه المنفصله فالظهور یتوقف علی اصاله عدم القرینه المتصله وحجیه الظهور تتوقف علی اصاله عدم القرینه المنفصله بوجودها الواقعی.

هکذا ذکره المحقق النائینی(قده)

وللمناقشه فیما أفاده مجال

بیان ذلک: ان لنا دعویین:

الدعوی الاولی: أن ما أفادته مدرسه المحقق النائینی غیر تام وغیر صحیح.

الدعوی الثانیه : ان الصحیح ان حجیه أصاله الظهور متوقفه علی وصول القرینه أی القرینه بوجودها العلمی لا بوجودها الواقعی، فإنّ المانع عن حجیه أصاله الظهور القرینه المنفصله بوجودها العلمی وبوصولها الی المکلف فهی المانعه عن حجیه أصاله الظهور لا بوجودها الواقعی.

وأما الکلام فی الدعوی الاولی فتاره یقع فی القرینه المنفصله وأخری یقع فی القرینه المتصله.

أما الکلام فی القرینه المنفصله فلا شبهه فی أن احتمال وجود القرینه فی الواقع وفی المرتبه السابقه لا یکون مانعا عن ظهور اللفظ فی معناه وظهور حال المتکلم فی انه أراد معنی کلامه بإراده جدیه ونهائیه، فإذا فرضنا أنه صدر کلام من المولی وکان فی مقام البیان ولم ینصب قرینه متصله الی ان فرغ من کلامه فلا شبهه فی أن الظهور ینعقد للفظ فی معناه بظهور جدی ونهائی وکذلک ظهور حال المتکلم ینعقد فی ان المتکلم أراد معناه بإراده جدیه ونهائیه وهذه الإراده الجدیه النهائیه هی الموضوع للحجیه واما احتمال وجود القرینه المنفصله فهو لا یمنع عن هذا الظهور ولا عن ظهور اللفظ ولا عن حجیته لأن بناء العقلاء إنما جری علی العمل بالظاهر والمفروض أن هذا البناء حجه بإمضاء الشارع وإذا کان حجه فهو یدل علی حجیه هذا الظهور ومن الواضح ان مجرد احتمال وجود القرینه فی الواقع لا یمنع عن حجیه هذا الظهور لأن موضوع الحجیه هو الظهور ولیس الظهور المقید بعدم احتمال وجود القرینه فی الواقع لأن بناء العقلاء قد جری علی العمل بالظاهر من حال المتکلم وبظاهر حال اللفظ، والشارع امضی هذا البناء وبعد الامضاء یکون حجه شرعا ویدل علی حجیه الظاهر ومجرد احتمال وجود قرینه فی الواقع لا یمنع عن حجیته، بل ذکرنا آنفاً أن أصاله عدم القرینه لیست من الأصول اللفظیه لأنها لیست من الأمارات الکاشفه عن الواقع ولهذا لا دلیل علی حجیتها لا من بناء العقلاء لأن بنائهم علی العمل بشیء لا یمکن ان یکون جزافا وتعبدا وحیث ان اصله عدم وجود القرینه فی الواقع لیست من الأمارات الکاشفه عن الواقع فلا بناء للعقلاء علیها ولا سیره لهم علی العمل بها، فلا دلیل علی حجیتها بعنوان انها من الاصول اللفظیه ومن الأمارات، واما الدلیل الشرعی التعبدی فهو أیضا غیر موجود الا دلیل الاستصحاب، ولکن

ادله الاستصحاب لا تشمل أصاله عدم وجود القرينه فی الواقع لأنها إنما تشمل المستصحَب اذا ترتب علیه أثر شرعی والمفروض عـدم ترتب أثر شـرعی علی اصاله عدم القرینه لأنها لا تثبت ظهور اللفظ فی معناه الا علی القول بالأصل المثبت فمن اجل ذلک لاـ أثر لأصـاله عـدم القرینه کی تکون مشـموله لروایـات الاستصـحاب فلاـ دلیل علی هـذه الاصاله. بل بناء العقلاء إنما هو علی أصاله الظهور فقط.

ص: ۱۱۶

۱- بحوث فی علم الاصول، تقریر بحث السید الصدر للسید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۴، ص۲۶۷.

فإذن ما ذكره المحقق النائينى(قد) من ان هنا أصلين طوليين وهما أصاله عدم القرينه وأصاله الظهور فى طولها لا- يمكن المساعده عليه.

وبكلمه: إنّ ظهور اللفظ فى معناها اما أن يكون بالوضع كما إذا قال المولى ((أكرم كل عالم)) أو ((أكرم كل عادل)) فإن كلمه كل تدل على العموم بالوضع أو كدلاله الأمر على الوجوب أو دلاله النهى على الحرمه فإن النهى ماده وهيئه يدل على الحرمه بالوضع، وعلى هذا فإذا ورد من المولى ((أكرم كل عالم)) وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله بكلامه الى ان فرغ منه فلا شبهه فى انعقاد ظهوره فى العموم وظهور حال المولى فى انه اراد العموم بإراده جديه ونهائيه وهو الموضوع للحجيه ومجرد احتمال وجود قرينه منفصله فى الواقع وفى المرتبه السابقه لا- أثر له لأن هذا الاحتمال لا يرفع الظهور لأن الظهور امر تكوينى وجدانى وثابت ولا يعقل ان يكون هذا الاحتمال رافعا له ولا رافعا لحجيته لأن الحجيه من آثار هذا الظهور ولا يمكن التفكيك بينهما فلا يكون هذا الاحتمال ذا أثر.

واما إذا كان دلاله اللفظ على المعنى بالإطلاق ومقدمات الحكمه فإن مقدمات الحكمه مركبه من الأمور الثلاثه:

الأول: ان يكون المتكلم فى مقام البيان.

الثانى: ان يكون الحكم مجعولا على الطبيعى.

الثالث: ان لا ينصب قرينه متصله.

فإذا فرغ من كلامه وتمت هذه المقدمات الثلاث انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق وظهور حال المتكلم فى انه أراد الاطلاق بإراده جديه ونهائيه وهذا الظهور موضوع للحجيه وبناء العقلاء واحتمال وجود القرينه المنفصله لا- أثر له لأن عدم القرينه المنفصله ليس جزء مقدمات الحكمه حتى يكون احتمال وجودها رافعا للظهور فلا أثر له ولا يكون رافعا للحجيه لأن الحجيه من آثار الظهور والظهور موضوع للحجيه ولا يمكن التفكيك بينهما.

فإذن لا أثر لاحتمال وجود القرينه المنفصـله فى الواقع وفى المرتبه السابقه مطلقا أى سواء كانت دلاله اللفظ على المعنى بالوضع أم كانت بالإطلاق ومقدمات الحكمه .

هذا مضافا الى ان هذا الاحتمال لو كان مانعا عن العمل بأصاله العموم أو اصاله الظهور أو أصاله الإطلاق فلا يمكن العمل بشىء من مطلقـات الكتـاب أو السـنه إذ احتمال ان الـدليل المقيـد موجود فى الواقع ولكنه لم يصل الينا هـذا الاحتمال موجود فى كل مطلق فى الكتـاب أو السنه مع انه لاـ شـبهه فى ان سـيره العقلاـء وكـذلك سـيره العلماء قـد جرت على العمل بإطلاقات الكتاب والسنه ولا يعتنى بهذا الاحتمال.

هذا كله فى القرينه المتصله.

وقـد تبين ان فى المقام أصل واحـد وهو أصاله الظهور وبناء العقلاء عليها وهو ممضـى شـرعا وحجه ولا يوجد هناك أصل آخر فى مقابل هذا الاصل كأصاله عدم القرينه المنفصله فى الواقع فإنه لا دليل عليها.

فما ذكره المحقق النائينى(قده) من ان فى المقام يوجد أصـلان طوليان أحدهما اصاله الظهور والاخر أصاله عدم القرينه لا يرجع الى معنى صحيح.

حجيه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

إلى هنـا قـد تبين ان مـا ذكره شـيخنا الانصـارى من رجوع الاـصول الوجوديه الى الاـصول العـدميه بالتحليـل لاـ يرجع الى معنى معقول، وكـذلك مـا ذكرته مـدرسه المحقق النـائينى من ان أصاله الظهور متوقفه على أصاله عـدم القرينه وهما أصـلان طوليان وأصاله الظهور فى طول أصاله عدم القرينه فهو مما لا يمكن المساعده عليه.

وذكرنا ان الكلام تاره يقع فى القرينه المنفصـله وأخرى فى القرينه المتصله، أما الكلام فى القرينه المنفصله فقد تقدم ان احتمال وجودهـا فى الواقع لاـ أثر له، ولاـ تجرى أصـاله عـدم القرينه أيضا، إذ لا دليل على حجيه هـذه الاصاله لا من بناء العقلاء ولا من دليل آخر كما تقدم.

ص: ١١٨

واما القرينه المتصله فهى تتصوّر على صور:

الصوره الاولى: ان يكون الشـك فى وجود القرينه المتصـله ناشـئاً من غفله المتكلم أى المتكلم غفل عن نصب القرينه المتصـله هذا إذا لم يكن المتكلم معصوماً، أو ناشئاً عن غفله المخاطب عن سماعها.

الصوره الثانيه: أن الشک فی وجود القرینه المتصله ناشئ من قرینیه الموجود فما هو مقرون بالکلام وموجود فیه یحتمل ان یکون قرینه فالشک فی وجود القرینه المتصله ناشئ من قرینیه الموجود.

الصوره الثالثه: ان یکون الشک فی وجود القرینه المتصله ناجم من إسقاط الراوی القرینه المتصله من الروایه عمدا وملتفتا.

الصوره الرابعه: ان الشک فی وجود القرینه المتصله ناشئ من احتمال سقوطها عند تقطیع الروایات وتبویبها وتفصیلها أبوابا.

فالشک فی وجود القرینه المتصله ناشئ من هذه الأمور.

أما الصوره الأولی وهی ان الشک فی وجود القرینه المتصله ناشئ من غفله المتکلم او غفله المخاطب فلا شبهه فی جریان أصاله عدم الغفله من المتکلم او المخاطب، لأن أصاله عدم الغفله من الاصول العقلائیه وقد جرت علیها سیره العقلاء الممضاه شرعا، لأن کل فاعل مختار وملتفت اذا دخل فی العمل وأراد الاتیان بالعمل بتمام أجزائه وشروطه کما إذا دخل فی الصلاه وکان فی مقام الامتثال وأراد الاتیان بالصلاه بتمام أجزائها وشروطها فاحتمال انه ترک جزءا او شرطا عامدا ملتفتا خلف فرض انه أراد الاتیان بالصلاه بتمام أجزائها وشروطها وانه فی مقام الامتثال واما احتمال انه ترک جزءً او شرطاً غفلةً او سهواً او خطأً فهو خلاف الاصل العقلائی، لأن الاصل عدم الغفله، فأصاله عدم الغفله تجری وهی من الأمارات الکاشفه عن الواقع وحجه ببناء العقلاء الممضی شرعاً.

وعلى هذا فأصاله عدم الغفله تثبت ظهور هذا الكلام أى تثبت الصغرى لكبرى اصاله الظهور فإن حجيه أصاله الظهور أمر مفروغ عنه عند جميع العقلاء والفقهاء وأصاله عدم الغفله فى المقام تثبت الصغرى وهى ظهور هذا الكلام، باعتبار انها من مثبتات الأمارات وهى حجه وهى صغرى لكبرى أصاله الظهور وبضم الصغرى الى الكبرى تحصل النتيجه، فإذن لا مانع من التمسك بأصاله عدم الغفله لإثبات الظهور لهذا الكلام وتطبيق أصاله الظهور على هذا الكلام ويترتب الأثر على حجيه هذا الظهور بعد تطبيق الكبرى على الصغرى .

ومن هنا يظهر ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائينى إنما يتم فى هذه الصوره فإن أصاله الظهور فى هذه الصوره تتوقف على أصاله عدم الغفله عن القرينه، لأن هذه الاصاله تثبت الظهور فما ذكرته مدرسه المحقق النائينى إنما يتم فى هذه الصوره فقط وهو ما إذا كان الشك فى الظهور ناشئا من الشك فى وجود القرينه المتصله المانعه عن الظهور لغفله من المتكلم او المخاطب، ومع ثبوت الظهور تنطبق عليه أصاله الظهور وهى كبرى المسأله فيكون هذا الظهور حجه عقلاءً وشرعاً.

فالنتيجه ان هذه الصوره تامه.

واما الصوره الثانيه وهى ان الشك فى وجود القرينه المتصله ناجم من قرينيه الموجود فلا أصل فى المقام لنفى احتمال قرينيه الموجود لأن الشك ليس فى وجود القرينه بمفاد كان التامه وبنحو الوجود المحمولى وإنما هو فى قرينيه الموجود بمفاد كان الناقصه وبنحو الوجود النعتى وليست له حاله سابقه كى يمكن التمسك بأصاله عدم القرينه فالشك إذن فى قرينيه الموجود ولا أصل فى المقام لنفى هذه القرينه، مثال ذلك إذا ورد فى الدليل أكرم الفقهاء وورد فى دليل آخر تصدق على الفقراء وورد فى دليل ثالث أضف الشعراء الا الفساق منهم، فإن هذا الاستثناء يحتمل رجوعه الى جميع هذه الجمل وإن كان رجوعه الى الجمله الأخيره متيقن ولكن يحتمل رجوعه الى الجمله الاولى والثانيه ايضا وهذا الاحتمال لا دافع له ولا نافى له وهو يمنع عن انعقاد ظهور الجمله الاولى فى العموم ويمنع عن انعقاد ظهور الجمله الثانيه فى العموم فالجمله الاولى والثانيه مقرونه بما يحتمل قرينيته وداخل فى الكلام المحفوف بما يصلح ان يكون قرينه وهو مما لا ينعقد له الظهور فى معناه، وما نحن فيه كذلك فإن احتمال رجوع الاستثناء الى الجمله الاولى والجمله الثانيه مانع عن انعقاد ظهور الجمله الاولى والثانيه فى العموم او الاطلاق ويكون المقام داخلا فى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه فلا ينعقد له الظهور.

واما استصحاب العدم الأزلى وإن كان فى نفسه جارياً الا انه لا أثر له فإنه فى زمان لم تكن هذه الجمل موجوده ولم يكن الاستثناء موجودا ولا اتصاف الاستثناء بالقرينيه فكل ذلك غير موجود ثم وجدت هذه الجمل ووجد الاستثناء ونشك فى اتصافه بالقرينيه فلا مانع فى نفسه من استصحاب عدم القرينيه الا انه فى المقام لا يجرى ويترتب عليه أثر فإن هذا الاستصحاب لا يثبت ظهور الجمله الاولى فى الاطلاق او العموم الا على القول بالأصل المثبت فلا أثر لهذا الاستصحاب.

واما الكلام فى الصوره الثالثه وهى احتمال ان الراوى اسقط القرينه المتصله من الروايه عامدا ملتفتا هذا الاحتمال غير محتمل، لأنه خلف فرض ان الراوى ثقه وأمين لأنه إذا كان امينا وثقه فلا يحتمل انه أسقط القرينه المتصله عن الروايه متعمدا فهذا غير محتمل، واما احتمال إسقاطه القرينه المتصله سهواً او خطأً أو غفله فهو مدفوع بالأصل العقلائى وهو أصاله عدم الغفله أو عدم الخطأ أو عدم السهو والنسيان.

فإذن هذا الاحتمال غير موجود، ولهذا اعتبر الفقهاء فى حجيه الروايه وثاقه الراوى وامانته.

واما الصوره الرابعه وهى احتمال سقوط القرينه المتصله منه جهه تقطيع الروايات وتبويبها وتفصيلها الى ابواب بعدما كانت مختلطه وفى هذا التقطيع يحتمل سقوط القرينه المتصله.

ولكن هذا الاحتمال أيضا غير محتمل لأن التقطيع كان من أهل الخبره بالروايات وبالأحاديث ومن الفقهاء والمحدثين الكبار لأن تقطيع الروايات كان من مثل الصدوق والشيخ الطوسى والكلينى وامثال هؤلاء، فاحتمال سقوط القرينه المتصله عند تقطيع الروايات وتبويبها من هؤلاء بعيد جدا لمعرفتهم بالأحاديث وبخصوصياتها.

إلى هنا قد تبين أن احتمال وجود القرينه إن كان ناشئا من غفله المتكلم او المخاطب فأصاله عدم الغفله تجرى وتثبت الظهور لأنها من الاصول العقلائيه ومن الأمارات وهى حجه عند العقلاء وعند الشارع ايضا وهى تثبت الظهور لأن مثبتات الأمارات تكون حجه.

واما إذا كان الشك فى وجود القرينه المتصله ناشئا من قرينيه الموجود فلا أصل فى المقام لنفى ذلك، وكذلك لو كان الشك ناشئا من اسقاط الراوى للقرينه المتصله عن الروايه متعمدا أو كان الشك فى وجد القرينه ناشئا من احتمال سقوطها نتيجه لتقطيع الروايات.

هذا كله فى الكلام عن ان أصاله الظهور هل هى متوقفه على أصاله عدم القرينه بوجودها الواقعى او لا؟

وقد تبين أنها لا تتوقف على أصاله عدم القرينه بوجودها الواقعى بل ذكرنا ان هذه الاصاله فى نفسها لا تكون حجه وليست من الاصول العقلائيه ولا من الأمارات ولا من الاصول العمليه الشرعيه.

واما الفرض الثانى وهو ان المانع عن حجيه اصاله الظهور هو وصول القرينه المنفصله أى إذا وصلت القرينه المنفصله الى المكلف فهى مانعه عن العمل بأصاله الظهور أى مانعه عن حجيه أصاله الظهور لا عن أصل الظهور لأن الظهور امر تكونى فإذا تحقق ووقع فيستحيل انقلابه الى العدم، فوصول القرينه لا يكون رافعا لظهور اللفظ فى معناه وإنما يكون مانعا عن حجيه الظهور فهذه الدعوى صحيحه .

حجيه أصاله الظهور بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه أصاله الظهور

أما الكلام فى النقطه الثالثه وهى ان موضوع حجيه أصاله الظهور هل هو الظهور التصديقى او الظهور التصورى؟

والجواب عنه : ان هنا قولين:

ص: ١٢٢

القول الاول: ان موضوع حجيه أصاله الظهور هو الظهور التصورى.

القول الثانى: ان موضوع حجيتها الظهور التصديقى.

أما القول الاول فقد ذهب اليه المحقق الاصفهانى(قده) (١) وقد ذكر(قده) ان موضوع حجيه أصاله الظهور هو الظهور التصورى مع عدم العلم بالقرينه على الخلاف وفى موارد الشك فى وجود القرينه سواء كان الشك فى القرينه المتصله أم كان فى القرينه المنفصله فلا مانع من التمسك بأصاله الظهور ابتداءً وبلا حاجه الى التمسك بأصاله عدم القرينه، باعتبار ان الظهور التصورى

محفوظ على كـل حـال سواء كـان الشـك فى القرينه المتصـله ام كان فى القرينه المنفصـله وسواء جرت أصاله عـدم القرينه فى الواقع ام لم تجر فعلى جميع التقادير الظهور التصورى محفوظ.

هكذا ذكره(قده) ولكن للمناقشه فيه مجالا واسعا.

إذ لا ـ شـبهه فى ان الظهور التصورى ظهور ذاتى تكوينى ذهنى وقهرى ولا ـ واقع موضوعى له فى الخارج فإنه عباره عن الملازمه التكوينيه الـذهنيه القهريه بين تصور اللفظ وتصور المعنى ولا يكشف عن الخارج (الواقع) وإنما هو موجود فى عالم الذهن فقط ولا يتعدى عن هذا العالم الى عالم الواقع فالظهور التصورى لا يكون كاشفا عن الواقع فكيف يمكن بناء العقلاء على العمل بهذا الظهور وجريان سيرتهم على العمل به؟ مع ان بنائهم على العمل بشىء لا يمكن ان يكون جزافا وبدون مبرر وسيرتهم على العمل بشـىء لا يمكن ان تكون جزافا وتعبدا وبلا مبرر وحيث ان الظهور التصورى لا يكون كشفا عن الواقع اصلا وإنما هو موجود فى عالم الـذهن ولا واقع موضوعى له الا وجوده فى عالم الـذهن ولهـذا يكون هذا الظهور ظهور ذاتى تكوينى قهرى وهو عباره عن الملازمه الـذهنيه القهريه بين تصور اللفظ وتصور المعنى ولا واقع موضوعى له ما عدا ذلك ولا يكون كاشـفا، فكيف يمكن ان يكون الظهور التصورى موضوع لحجيه أصـاله الظهور؟ فـإن أصاله الظهور من الاصول العقلائيه الكاشـفه عن الواقع وبناء العقلاء عليها من جهه كشـفها عن الواقع فكيف يعقل ان يكون هـذا الظهور موضوع لحجيه أصاله الظهور؟ نعم الظهور التصورى مقـدمه للظهور التصـديقى إذ هو مبـدأ للظهورات الثلا ـثه ظهور اللفظ ظهورا تصوريا ومنشأه الوضع فإذا سـمع اللفظ انتقل الى معناه قهرا وإن كـان سـماعه من لافـظ بغير اختيار وشـعور كما لو سـمع من نائم، هـذا هو مبـدأ الظهورات الثلاثه ثم ينتقل الـذهن من هـذا الظهور الى الظهور التصديقى بلحاظ الإراده الاسـتعماليه فإذا صدر كلام من متكلم عرفى فبمجرد سماع هذا الكلام ينتقل الذهن الى معنـاه قهرا من جهه ثبوت الملازمه التكوينيه بين تصور اللفظ وتصور المعنى وإذا كان المتكلم شاعرا ولم ينصب قرينه انتقل الـذهن من الظهور التصورى الى الظهور التصـديقى بلحاظ الاراده الاسـتعماليه وإذا كان المتكلم فى مقام بيان مراده الجدى ولم ينصب قرينه متصـله بكلامه الى ان فرغ من الكلام انتقل الـذهن من الظهور التصـديقى الابتـدائى وهو الظهور التصـديقى بلحاظ الاراده الاسـتعماليه الى الظهور التصـديقى بلحاظ الاراده الجديه النهائيه فهذه الظهورات الثلاثه ظهورات طوليه ولا يمكن الجمع بينهـا فى عرض واحـد أى لا ـ يمكن الجمع بين الظهور التصورى والظهور التصـديقى فى عرض واحـد فلا ـ محـاله يكون الظهور التصـديقى الابتـدائى فى طول الظهور التصورى وكـذلك الظهور التصـديقى الابتـدائى لا يمكن اجتماعه مع الظهور التصـديقى النهائى بلحاظ الاراده الجديه النهائيه فى عرض واحد فإن الظهور التصديقى النهائى فى طول الظهور التصديقى الابتدائى كما ان الظهـور التصـديق الابتـدائى فى طول الظهور التصورى ومعنى هـذا الانتقـال ليس انعـدام الظهور التصورى نهائيـا ووجود الظهور التصـديقى او انعـدام الظهور التصـديقى الابتـدائى وحـدوث الظهور التصـديقى النهائى بل معناه أن الظهور التصورى انما ينعـدم وينـدك فى مرحله الظهور التصـديقى الابتـدائى بحـده لا بأصـله فإن المعنى موجود والتصور بحـده قـد انعـدم وزال واندك فى الظهور التصديقى الابتدائى والظهور التصديقى الابتدائى لا ينعدم نهائيا ويحدث الظهور التصديقى النهائى ليس الامر كذلك بل الظهور التصـديقى الابتـدائى موجود فى الظهور التصديقى النهائى لا بحده بل بذاته فإن المعنى فى جميع هذه الظهورات الطوليه واحـد غـايه الا ـمر فى مرحله التصور مورد للتصور وفى مرحله التصـديق الابتـدائى وفى مرحله التصـديق النهـائى مورد للتصـديق النهائى، وهـذا نظير حركه الماده فإنها ذاتيه وجوهريه مثلا النطفه مبـدأ الانسان ولكنها تتحرك الى الكمال حتى تصل الى العلقه وحينئذ تندك فيها وهذا ليس معناه ان النطفه انعدمت نهائيا وقد حدثت العلقه ابتداءً ليس الامر كذلك فإن معنى الحركه خروج

الشـیء تـدریجا من القوه الی الفعل ومن القابلیه الی الفعلیه ولیس معناها انعـدام شـیء وحدوث شـیء جدید فإن العلقه موجوده بـالقوه فی النطفه ولکن خرجت تـدریجا من القـوه الی الفعـل وهکـذا المضـغه فإنهـا موجوده فی العلقه بـالقوه لا ـ بالفعـل ولکن بالحرکه التدریجیه تخرج من القوه الی الفعل، هذا معنی الحرکه.

ص: ۱۲۳

۱- نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، المحقق الاصفهانی، ج۳، ص۱۸۳.

فإذن النطفه موجوده فی العلقه لا بحدها والعلقه موجوده فی المضغه لا بحدها.

وما نحن فیه کـذلک غایه الامر حرکه الذهن من الدلاله التصوریه الی الدلاله التصدیقیه الابتدائیه والی الدلاله التصدیقیه النهائیه هذه الحرکه عرضیه ولیست بذاتیه وجوهریه کحرکه الماده.

وعلی هـذا فإن أراد المحقق الاصـفهانی(قـده) من الظهور التصوری الظهور التصوری البحت فهو مبدأ هذه الظهورات ولا یکون موضوعـا لشـیء من الآثـار ولا یکون موضوعا للحجیه لأن موضوع الحجیه هو الظهور التصـدیقی النهائی وهو موضوع الآثار واما الظهور التصوری فهو مبدأ هذه الظهورات ولا أثر له اصلا ولا یعقل ان یکون موردا لبناء العقلاء وسیرتهم

وإن أراد من الظهور التصوری أن الذهن ینتقل منه إذا لم ینصب المتکلم قرینه متصـله مع کونه فی مقام البیان فهو صـحیح الا ان هـذا الظهور لیس ظهورا تصوریا بل هو ظهور تصـدیقی نهائی، فإن المتکلم اذا کان فی مقام البیان ولم ینصب قرینه متصـله وقد فرغ من کلامه فلا شـبهه ان الـذهن ینتقل من الظهور التصوری ومن الظهور التصـدیقی الابتـدائی الی الظهور التصـدیقی النهائی الـذی هـو موضـوع الحجیه وموضـوع الآثـار ومـورد بنـاء العقلاء وسـیرتهم ولعـل مراده(قـده) من الظهور التصوری هـذا الظهور التصدیقی وذلک لقرینتین فی کلامه:

القرینه الاولی: أنه (قـده) قـد قید الظهور التصوری بعدم العلم بالخلاف، والظهور اذا کان مقیدا بعدم العلم بالقرینه علی الخلاف فهـذا الظهور ظهورا تصـدیقیا ولاـ یمکن ان یکون ظهورا تصوریـا فـإنه لاـ یمکن ان یکون مسـتندا الی عـدم العلم بـالقرینه علی الخلاف لأنه ثابت فی الذهن بمجرد سماع اللفظ ولو من لافظ بغیر شعور واختیار فتقیید الظهور بعدم العلم بالخلاف ظاهر فی انه أراد من الظهور التصوری الظهور التصدیقی الذی هو مستند الی عدم العلم بالقرینه علی الخلاف.

ص: ۱۲۴

القرينه الثانيه: قد ذكر ان المتكلم اذا كان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه وقد فرغ من الكلام انعقد له الظهور التصورى ولا شبهه ان مراده من هذا الظهور الظهور التصديقى فإن الظهور التصورى لا يتوقف على عدم نصب القرينه المتصله ولا يتوقف على فراغ المتكلم ولا على كونه شاعرا وفى مقام البيان فلا يتوقف الظهور التصورى على شىء من هذه المقدمات وإنما يتوقف على الوضع فإذا سمع الكلام ولو من متكلم بغير شعور واختيار انتقل ذهنه الى المعنى قهرا وهذا قرينه على ان مراده من الظهور التصورى الظهور التصديقى.

فالنتيجه: ان ما ذكره المحقق الاصفهانى(قده) من ان موضوع حجيه أصاله الظهور هو الظهور التصورى بظاهره لا يرجع الى معنى محصل الا ان يكون مراده منه الظهور التصديقى.

هذا كله فى كبرى المسأله فى المقام.

ولا شبهه فى ان أصاله الظهور حجه كبرويا لاتفاق جميع الفقهاء والاصحاب فى ذلك ولا خلاف فيه أى فى حجيه أصل الظهور.

وإنما الخلاف فى صغريات هذه الكبرى ولهذا يقع الكلام فى صغريات هذه الكبرى فى عده مقامات.

حجيه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

إلى هنا قد تبين ان حجيه أصاله الظهور كبروياً مما لا إشكال فيها وهى أمر متسالم عليه بين الفقهاء وإنما الخلاف فى صغرياتها ويقع الكلام فيها فى مجموعه من المقامات:

المقام الاول: فى تعيين موضوع أصاله الظهور وتحديده سعه وضيقا.

المقام الثانى: هل حجيه الظواهر مقيده بعدم قيام الظن غير المعتبر على خلافها او لا تكون مقيده بذلك؟

وعلى الثانى فهل يعتبر فى حديتها إفاده الظن بالمطابقه او لا يعتبر ذلك؟

المقام الثالث: فى ان حجيه الظواهر هل تختص بمَن قُصد افهامه او تعم مَن لم يقصد؟

ص: ١٢٥

المقام الرابع: التفصيل بين حجيه الظواهر فى الكتاب وحجيه الظواهر فى السنه.

أما الكلام فى المقام الأول فيمكن تصنيف الدليل الى ثلاثه أصناف بحسب مدلوله التصديقى:

الصنف الاول: ان يكون مدلوله مرددا بين أمرين متكافئين أو بين أمور متكافئه كالعين التى هى مشتركه بين معانٍ متكافئه وكالقُرء الذى هو مشترك بين معنيين متكافئين ويسمى الدليل فى هذه الحاله بالدليل المجمل بحسب الإراده التصديقيه ولا نعلم ان المتكلم بهذا اللفظ أى المعنيين أو المعانى أراد، ولا إجمال فى المدلول الوضعى والمدلول التصورى إذ المدلول الوضعى التصورى مدلول ذهنى قهرى تكوينى فبمجرد سماع اللفظ يدخل فى الذهن احد معنييه أو معانيه ولا- يتصور الاجمال فى المدلول التصورى وإنما الاجمال فى المدلول التصديقى بحسب اراده المتكلم العرفى، فالدليل دليل مجمل كما إذا قال ((جاء زيد)) وفرضنا ان زيد مشترك بين ابن خالد وابن عمرو فعندئذ يكون هذا الكلام مجملا ولا ندرى ان المتكلم أى من المعنيين أراد هل أراد مجىء بن خالد او بن عمرو؟

الصنف الثانى: هو ان مدلوله متعيّن ومحدد ولا نحتمل الخلاف فيه ويسمى هذا الدليل بالنصّ وبالمحكم فى مقابل المشتبه.

الصنف الثالث: ما يكون مدلوله مرددا بين أمرين غير متكافئين بأن يكون ظاهرا فى أحدهما دون الاخر فإن احتمال اراده الآخر ضعيف وموهوم ويسمى هذا الدليل بالدليل الظاهر، فإنه ظاهر فى إراده احدهما دون إراده الاخر.

ولا اشكال فى الصنف الثانى، لأن المدلول متعين ومحدد ولا نحتمل الخلاف فيه.

واما المدلول فى الصنف الثالث فهو محل الكلام فى أنه مقيد بعدم الظن غير المعتبر على خلافه أو مقيد بإفاده الظن بالوفاق أولا هذا ولا ذاك؟ فمورد الخلاف إنما هو فى الصنف الثانى.

واما الصنف الاول وهو المجمل فهو غير مشمول لدليل الحجيه، فإن دليل الحجيه إنما يشمل ما يترتب عليه اثر عملى، ولا يترتب على المجمل أى أثر عملى، ولهذا لا يكون المجمل مشمولا لدليل الاعتبار الا إذا ارتفع اجماله.

ص: ١٢٦

وارتفاع اجماله تاره يكون بقرينه خارجيه وان المتكلم نصب قرينه خارجيه على انه اراد المعنى الفلانى وأخرى يكون من جهه قرينه داخليه وهى توجب تعيين إراده أحد المعنيين دون الاخر، فإذا ارتفع الاجمال بالقرينه الخارجيه او بالقرينه الداخليه فيكون الدليل المجمل مشمول بدليل الاعتبار، ومن الادله المجمله الروايات التى وردت فى باب الكرّ، فقد ورد فى صحيحه محمد بنى مسلم (١) أن حدّ الكرّ (الكرّ بحسب الوزن لا بحسب المساحه) ستمائه رطل، وقد ورد فى مرسله بن ابى عمير (٢) أن حدّ الكر ألف ومئتا رطل، والرطل لفظ مجمل مردّد بين الرطل المكّى وبين الرطل العراقى وبين الرطل المدنى فإن الرطل المكّى ضعف الرطل العراقى والرطل المدنى ثلثى الرطل المكّى، فإذن صحيحه محمد بن مسلم مجمله من هذه الناحيه ولا ندرى ما هو المراد من الرطل، وكذلك الحال فى مرسله بن أبى عمير فإنه لا ندرى ان المراد من ألف ومئتى رطل الرطل العراقى او الرطل المكّى او الرطل المدنى، فكلتا الروايتين مجمله.

وهل يمكن رفع هذا الاجمال او لا يمكن؟

ذكرنا فى باب الكرّ فى التعليقه طريقه رفع الاجمال عن هاتين الروايتين فإن هاتين الروايتين تدلان على معنى لا اجمال فيه وهو الحدّ الادنى من الكرّ والحدّ الاقصى منه فالحدّ الادنى من الكرّ ستمائه رطل والحد الاقصى منه الف ومئتا رطل وهاتان الروايتان تدلان على كلا الحدين ولا اجمال لهما فى ذلك ويمكن شمول دليل الحجيه لهما من هذه الناحيه، وحيث ان كلا الحدين لا بد ان يكونا متساويين فى الخارج ولا يمكن ان يكون أحدهما أكثر من الآخر لأن للكرّ وزن واحد ولا يختلف وزنه فيكون الحد الأدنى متحد مع الحد الأقصى من الكرّ ومساوى له وهذا قرينه على حمل مرسله بن أبى عمير على الرطل العراقى وأن حد الكر ألف ومئتا رطل بالعراقى وصحيحه محمد بن مسلم على الرطل المكى وحيث ان الرطل المكى ضعف الرطل العراقى فهما متساويان وبذلك هل يمكن رفع الاجمال او لا؟ فيه كلام وتفصيل وقد تعرضنا لذلك التفصيل موسعا فى مبحث التعادل والترجيح وسوف يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج١، ص١٦٨، كتاب الطهاره، أبواب الماء المطلق، باب١١مقدار الكر بالأرطال، ح٣، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج١، ص١٦٧، كتاب الطهاره، ابواب الماء المطلق، باب١١ مقدار الكر بالأرطال، ح١، ط آل البيت.

واما الكلام فى المقام الثانى، وهو أن حجيه الظهور هل هى مقيده بعدم قيام الظن غير المعتبر على خلافها او لا تكون كذلك؟ وعلى الثانى فإذا لم تكن مقيده بذلك فهل يعتبر فى حجيتها افاده الظن بالمطابقه او لا تكون مقيده بذلك فهى حجه سواء افادت الظن بالوفاق او لا؟

والجواب عن ذلك ان شىء من القيدين غير معتبر فى حجيه الظواهر لا قيد عدم قيام الظن غير المعتبر على خلافها ولا قيد افاده الظن بالوفاق شىء من القيدين غير معتبر فى حجيه الظواهر.

والوجه فى ذلك هو ان عمده الدليل على حجيه الظواهر السيره القطعى من العقلاء الجاريه على العمل بها الممضاه شرعا ومن الواضح ان سيره العقلاء قد جرت على العمل بها مطلقا أى سواء كان هناك ظن غير معتبر على خلافها ام لا وسواء افادت الظن بالمطابقه للواقع ام لم تفد، فالسيره العقلائيه قد جرت على العمل بها مطلقا وهذه السيره ممضاه من قبل الشارع.

ولكن قد يقال كما قيل أن سيره العقلاء لم تجر على العمل بحجيه الظواهر مطلقا، فإن مَن نقل لشخص او تاجر عن اوضاع السوق فما دام لم يحصل الاطمئنان للتاجر لم يعمل بظاهر قوله فلو كان الظاهر حجه مطلقا لعمل به فإنه طالما لم يحصل الاطمئنان من قوله لم يعمل به أو ارسل اليه مكتوبا وبيّن فى هذا المكتوب أوضاع السوق من حيث العرض والطلب والاسعار فإذا لم يحصل من ظاهر هذا المكتوب الاطمئنان بالمضمون لم يعمل به، فلا دليل على حجيه الظواهر مطلقا ولم تجر سيره العقلاء على العمل بها مطلقا.

والجواب عن ذلك: قد تقدم الفرق بين باب المولويات الشرعيه او العرفيه وباب الأغراض التكوينيه الخارجيه فإن الظواهر إنما تكون حجه بالسيره القطعيه من العقلاء فى باب المولويات سواء كان شرعيه ام عرفيه ولا تكون حجه فى باب الأغراض التكوينيه الخارجيه، والوجه فى ذلك ما تقدم من ان المطلوب فى باب المولويات تحصيل الحجه وتحصيل الأمن من العقوبه سواء كان عمله مطابقا للواقع ام لم يكن فإن اهتمام المكلف وتمام همّه تحصيل المؤمن من العقاب والحجه سواء كان عمله بالظاهر مطابقا ام لم يكن مطابقا، فإذا كان الظاهر حجه فهو مؤمن من العقاب وإن لم يكن مطابقا للواقع واما فى الاغراض التكوينيه الخارجيه فالمطلوب هو الوصول الى الواقع ولهذا لا يكون الظاهر حجه مطلقا والحجه فيها هو الاطمئنان بالواقع او العلم لأن المطلوب للتاجر هو الإفاده والاستفاده لا أن المطلوب هو إبراء الذمه وتحصيل الأمن من العقوبه.

وتحصيل الواقع لا يمكن الا بالعلم او الاطمئنان فإذا لم يحصل أى منهما فلا يعمل العقلاء بشىء بدون ان يطمئن بتحققه فى الخارج، فالظواهر لا تكون حجه ببناء العقلاء وسيرتهم فى الاغراض التكوينيه الخارجيه وفى الفوائد الدنيويه وإنما تكون حجه ببناء العقلاء وسيرتهم الممضاه شرعا فى باب المولويات سواء كانت شرعيه او كانت عرفيه.

حجيه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

ذكرنا أن سيره العقلاء قد جرت على العمل بالظواهر فى باب المولوّيات شرعيه كانت او عرفيه وهذه السيره ممضاه من قبل الشارع وهى حجه شرعا وعلى هذا فيعمل بالظواهر مطلقا بمقتضى هذه السيره سواء أفادت الظن بالوفاق أم لم تفد وسواء قام ظن غير معتبر على خلافها ام لم يقم، فالظواهر حجه على جميع التقادير ولا بد من العمل بها.

واما فى الاغراض التكوينيه الخارجيه والفوائد الدنيويه فلا سيره للعقلاء على العمل بالظواهر بما هى ظواهر إذ الناس فى الامور الخارجيه لا يعملون الا بالعلم او الاطمئنان ولهذا التاجر لا يستورد شىء من البضائع من الخارج ما لم يحصل له الاطمئنان بأوضاع السوق وبقانون العرض والطلب، فالسيره العقلائيه الجاريه فى الامور الخارجيه والفوائد الدنيويه على العمل بالاطمئنان والوثوق الشخصى ومن هنا إذا أخبر شخصٌ التاجرَ بأوضاع السوق فإنه يأخذ بهذا الخبر فى حاله حصول الاطمئنان له أو الوثوق وهذا فى الحقيقه عمل بالاطمئنان لا عمل بخبره وكذا لو كتب مكتوبا اليه عن أوضاع السوق.

وعليه فالظاهر لا يكون حجه مطلقا فى الاغراض الدنيويه فالسيره فى الاغراض التكوينيه جاريه على العمل بالاطمئنان والوثوق الشخصى والنكته فى ذلك ان المطلوب فى باب المولويات هو تحصيل الأمن من العقوبه وتحصيل الحجه سواء كان العمل مطابقا للواقع أم لم يكن مطابقا للواقع فتمام همّ العبد تحصيل الأمن من العقوبه واما ان عمله مطابقا للواقع او لا فهو لا يهتمّ بذلك، بينما فى الأمور التكوينيه الخارجيه والفوائد الدنيويه المطلوب هو الوصول الى الواقع ولا أثر لها الا الوصول الى الواقع فلهذا لا يعمل بالظواهر او بأخبار الثقه فيها تعبدا بل إنما يعمل فيها بالاطمئنان والوثوق الشخصى إذا حصل بأى سبب كان.

ص: ١٢٩

وبعباره أخرى أنّ جعل الشارع الأمارات حجةٌ كأخبار الثقه وظواهر الالفاظ كالكتاب والسنه وجعله الاصول العمليه حجه فى طول الأمارات الشرعيه إنما هو لأمرين:

أحدهما: أنها تضمّنت إدراك الملاكات الواقعيه والمصالح الشرعيه.

والآخر: انها تضمّنت مصالح العباد العامه والتسهيليه.

فإن كانت مطابقه للواقع فهى تضمّنت إدراك الملاكات الواقعيه والمصالح التشريعيه وإن كانت مخالفه للواقع فهى تضمّنت

مصالح العباد العامه والتسهيليه النوعيه، وقد ذكرنا فى محله من الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى ان هذه المصالح النوعيه والتسهيليه للمكلف قد تؤدى الى تفويت المصلحه الشخصيه وقد تؤدى الى إلقاء العبد فى المفسده الشخصيه، ولا شبهه فى ان المصلحه النوعيه تتقدم على المصلحه الشخصيه وكذلك على المفسده الشخصيه، فالشارع قد لاحظ فى جعل الامارات حجه هذين الأمرين وكذلك فى الاصول العمليه والنكته ان باب العلم الوجدانى بالأحكام الشرعيه منسد ولا طريق لنا الى الأحكام الشرعيه لأن الأحكام القطعيه الضروريه قليله جدا ولا تتجاوز نسبتها الى الأحكام النظريه عن خمسه او سته بالمائه بنسبه تقريبيه والا فجميع الأحكام أحكام نظريه وبحاجه الى عمليه الاجتهاد والاستنباط .

أما الانسداد بالنسبه الى العامّى فهو واضح لأنه لا بد ان يرجع الى المجتهد ويعمل بآرائه وأفكاره لأن فتاوى المجتهد أراء وأفكار له ولكنها ذات طابع إسلامى من جهه انها قد تكون مطابقه للواقع وقد تكون مخالفه للواقع، ولا طريق للمجتهد الى الواقع وليس بإمكانه تحصيل العلم الوجدانى فى الأحكام الواقعيه ولهذا يقوم بعمليه الاجتهاد فعمليه الاجتهاد ضروريه وواجبه فى كل عصر بوجوب كفائى، كما ان التقليد واجب على كل فرد لا يتمكن من الاجتهاد واستنباط الحكم الشرعى من الدليل لأنه معتقد بالدين الاسلامى والدين عباره عن نفس هذه الاحكام الشرعيه ولا بد له من العمل بها ولا يتمكن من العمل بها الا بالتقليد او بالاجتهاد.

فلهذا تكون عمليه التقليد والاجتهاد عمليتان ضروريتان فى الشريعه المقدسه، ولا يمكن التخلى عنهما.

واما الاحتياط فهو ليس بميسور لكل أحد مضافا الى ان العامّى لا يعرف كيفيه الاحتياط فى الشبهات الحكميه، فلا محيص من عمليه الاجتهاد وتطبيق القواعد العامه الاصوليه على عناصرها الخاصه فى الفقه حتى تكون النتيجه مسأله فقهيه وكذلك لا بد للعامّى من التقليد فى العمل بالأحكام الشرعيه إذا لم يتمكن من الاجتهاد، ومن هنا لابد من جعل الأمارات حجه للمكلف و فى طولها الاصول العمليه بعد ما كان باب العلم الوجدانى بالأحكام الواقعيه الشرعيه منسدا.

هذا كله فى أن ظواهر الالفاظ حجه مطلقاً أفادت الظن بالواقع ام لم تفد وسواء قام ظن غير معتبر على خلافها أم لم يقم.

وأما الكلام فى المقام الثالث وهو التفصيل فى حجيه الظواهر بين مَن قُصد إفهامه وبين مَن لم يقصد إفهامه ، وقد استدل على هذا التفصيل بوجهين:

الوجه الاول: أن الدليل على حجيه الظواهر السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا والسيره العقلائيه دليل لبّى فهو لا يكون حجه الا فى المقدار المتيقن وهو حجيه الظواهر للمقصودين بالإفهام لا مطلقا، فلا دليل على حجيه الظواهر لغير المقصودين بالإفهام.

الوجه الثانى: أن مَن كان مقصودا بالإفهام وكان الخطاب موجها اليه فلا منشأ لاحتمال إراده خلاف الظاهر الا غفلته عن القرينه أى أنه يحتمل ان المتكلم نصب قرينه على الخلاف ولكنه غفل عنها، وحينئذ يكون المرجع أصاله عدم الغفله، وقد قلنا ان أصاله عدم الغفله من الأصول العقلائيه وحجه ببناء العقلاء بسيرتهم الممضاه شرعا وهى من الأمارات ولا شبهه فى حجيتها.

فهذا الاحتمال مدفوع ومعه يكون الظاهر حجه وهذا بخلاف مَن لم يكن مقصودا بالإفهام فإن منشأ إراده احتمال الخلاف ليس منحصرا باحتمال الغفله عن القرينه حتى تجرى أصاله عدم الغفله إذ كما يحتمل ذلك يحتمل ان تكون بين المتكلم وبين مَن قُصد إفهامه قرينه لبيّه وهذا الاحتمال موجود وكذلك يحتمل ان تكون بين المتكلم وبين مَن قُصد إفهامه قرينه عهديه أو قرينه حاليه، فهذه الاحتمالات موجوده بالنسبه الى مَن لم يُقصد إفهامه وليس فى المقام أصل يدفع هذه الاحتمالات ويكون حجه فمن أجل ذلك لا يمكن إثبات حجيه الظواهر لمَن لم يقصد إفهامه.

حجيه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

أنتهى كلامنا فى التفصيل فى حجيه الظواهر بين مَن قصد إفهامه وبين مَن لم يقصد، فإن ظواهر الالفاظ ومنها ظواهر الكتاب والسنه تكون حجه لمَن قصد إفهامه فى مقام الخطاب ولا تكون حجه لمَن لم يقصد إفهامه، وذهب إلى هذا التفصيل جماعه من الأصوليين، وقد استدلوا على ذلک بوجهين:

الوجه الاول: أن عمده الدليل على حجيه الظواهر، بل الدليل الوحيد على حجيتها السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا وبما انها دليل لبى فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منها والقدر المتيقن منها هو حجيه الظواهر لمن قصد إفهامه.

ولکن الجواب عن ذاک واضح: فإن السيره کما جرت على حجيه الظواهر للمقصودين بالإفهام کذلک جرت على حجيتها لغير المقصودين بالإفهام، إذ ظواهر الکتاب حجه للجميع من المقصودين بالإفهام حين التخاطب وکذلک حجه لغير المقصودين بالإفهام ولغير الحاضرين فى المجلس، فالسيره جاريه على حجيه الظواهر مطلقا أى المقصودين بالإفهام وغير المقصودين بالإفهام، ولهذا يتمسک الفقهاء بظواهر الالفاظ من الکتاب والسنه للجميع وانها حجه بالسيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا. فإذن هذا الوجه ليس بصحيح ولا يمکن الاستدلال به على هذا التفصيل.

الوجه الثانى: أن منشأ احتمال إراده خلاف الظاهر هو احتمال غفله المخاطب عن القرينه أى ان المتکلم نصب قرينه على إراده خلاف الظاهر ولکن المخاطب غفل عن ذلک.

وهذا الوجه صحيح ولکنه مختص بالمقصودين بالإفهام، فإن مَن کان حاضراً فى مجلس الخطاب يحتمل فى حقه أنّه غفل عن سماع القرينه، واما مَن لم يکن مقصوداً بالإفهام فلا يتطرق اليه هذا الاحتمال.

ص: ۱۳۲

وهذا الاحتمال مدفوع بأصاله عدم القرينه أى أصاله عدم الغفله التى هى من الأصول العقلائيه الممضاه شرعا وهى من الأمارات وليست من الأصول العمليه، فإن احتمال کون المتکلم غافلاً عن نصب القرينه على الخلاف وکذلک المخاطب فى حال الاختيار والالتفات غفل عن سماع القرينه هذا الاحتمال نادرٌ جداً ولهذا أصاله عدم الغفله تجرى وهى کاشفه عن عدم نصب القرينه المتصله، وهى محققه لموضوع أصاله الظهور، لأن موضوعها مرکب من کون المتکلم فى مقام البيان وانه يجعل الحکم على الطبيعى ولم ينصب قرينه متصله على التقييد، فعدم نصب القرينه المتصله جزء الموضوع ومحقق لموضوع أصاله الظهور، ومع الشک فى احتمال أنه نصب قرينه ولکن المخاطب غفل عنها فإذا لم تجرِ أصاله عدم الغفله فلا يمکن التمسک بأصاله الظهور، لأنه من التمسک بالعام فى الشبهه المصداقيه، للشک فى تحقق موضوع هذه الأصاله، فإن الشک فى وجود القرينه المتصله شک فى تحقق موضوع هذه الأصاله. ومن الواضح أنه مع الشک فى الموضوع لا يمکن التمسک بأصاله الظهور أو اصاله الإطلاق او

العموم.

ولكن هذا الوجه ـــ أيضاًـــ مختص بالمقصودين بالإفهام، واما غير المقصودين بالإفهام فلا موضوع لهذا الوجه بالنسبه إليهم.

وهنا احتمالات أخرى لغير المقصودين بالإفهام:

الاحتمال الاول: أن غير المقصود بالإفهام يحتمل إراده خلاف الظاهر من جهه احتمال أن المتكلم لم يكن فى مقام البيان وكان فى مقام الاهمال والاجمال، وهذا الاحتمال محتمل بالنسبه الى غير المقصودين بالإفهام فإن مَن لم يقصد إفهامه يحتمل هذا الاحتمال، أى المتكلم لم يكن فى مقام البيان بل كان فى مقام الاهمال والاجمال فلا ظهور فى البين حتى يتمسك بأصاله الظهور.

ص: ١٣٣

ولكن هـذا الاحتمـال غير محتمـل بالنسـبه الى المقصود بالإفهـام، لأـنه بالنسـبه اليه لاـ محاله يكون المتكلم فى مقام البيان كيف والمتكلم قصـد إفهـام المخـاطب بمعنى كلاـمه، فكيف لاـ يكون فى مقام البيان، فهـذا الاحتمال لا يتطرق بالنسـبه الى المقصود بالإفهام، بل هو مختص بمَن لم يقصد إفهامه، لأنه يحتمل ان المتكلم لم يكن فى مقام البيان بل كان فى مقام الاهمال والاجمال وحينئذ لم يحرز انعقاد الظهور فى كلام المتكلم حتى يتمسك بأصاله الظهور.

والجواب عن ذلـک واضـح: فـإن كـل متكلم مختـار وملتفت إذا صـدر منه كلاـم فلاـ محـاله يكون ظاهراً فى أنه فى مقام البيان وحمله على انه فى مقـام الاهمـال والاجمـال بحـاجه على عنـايه زائـده وبحـاجه الى قرينه، إذ كـل فعل صـدر عن فاعل فى حال الاختيار والالتفات ظاهر فى أنه أراد هـذا الفعل ولا شـبهه فى هـذا الظهور، وكـذلک المتكلم إذا كان ملتفتاً وصدر منه كلام فلا شبهه فى ظهور حـاله فى أنه فى مقـام البيـان. وامـا حمله على أنه ليس فى مقـام البيان بل فى مقام الاهمال والا جمال بحاجه الى قرينه.

فلا وجه لهذا الاحتمال وهو مفقود بالنسبه الى مَن لم يقصد إفهامه ولا أثر لهذا الاحتمال.

هذا مضافا إلى أن هذا الاحتمال لو تطرق فإنما يتطرق بالنسبه الى الخطابات الشخصيه وان المتكلم لم يكن فى مقام البيان بل هو فى مقـام الاهمـال والاجمـال، وامـا بالنسـبه الى الخطابـات العامه كخطابات القرآن الكريم والسـنه النبويه فلا يحتمل ان لا يكون الشـارع فى مقـام البيـان، فلاـ شـبهه فى أنه فى مقـام البيـان بالنسـبه الى جميع البشـر من المقصودين بالإفهـام وغيرهم، لأـنّ هـذه الخطابات موجهه الى البشر عامه الى يوم القيامه بنحو القضيه الحقيقه للموضوعات المقدر وجودها فى الخارج.

فإذن هذا الاحتمال غير محتمل فى الخطابات العامه. ولا يمنع عن التمسک بأصاله الظهور.

الاحتمال الثانى: ان مَن لم یقصد إفهامه یحتمل أن بین المتکلم وبین من قصد إفهامه قرینه لبیه او قرینه عهدیه أو حالیه على خلاف الظاهر.

والجواب عن ذلک ـــــ کما هو المعروف بین الأصولیین ـــــ أن مجرد احتمال أن بین المتکلم وبین من قصد إفهامه قرینه عهدیه او لبیه أو حالیه مانعه عن انعقاد ظهور الکلام فى العموم أو الإطلاق لا یمنع عن التمسک بأصاله الظهور.

ولکن هذا الجواب لا یتم مطلقا بل لا بد من التفصیل فى المقام بین ان یحتمل وجود قرینه متصله مانعه عن انعقاد ظهور الکلام فى الاطلاق او العموم سواء کانت القرینه عهدیه او حالیه او لبیه، فإذا احتمل غیر المقصود بالإفهام وجود قرینه متصله فلا یمکن له التمسک بأصاله الظهور، لأنه من التمسک بأصاله الظهور فى الشبهه الموضوعیه، لأنه لم یحرز موضوع هذه الأصاله، إذ عدم القرینه المتصله جزء الموضوع لأصاله الظهور، والمفروض أنه لم یحرز وجود القرینه المتصله، ومع احتمال وجودها لم یحرز موضوع اصاله الظهور. والشک یکون فى وجود موضوعها، وحینئذ لا یمکن التمسک بها، لأنه من التمسک فى الشبهات الموضوعیه ومن الواضح ان أصاله الظهور أو غیرها لا تثبت موضوعها وإنما تثبت الحکم على تقدیر وجود موضوعه فى الخارج. واما إذا کان الشک فى وجود موضوعه فلا یمکن التمسک بأصاله الظهور لإثبات موضوعه، لأن مفادها إثبات الحکم على تقدیر وجود الموضوع. واما أن هذا التقدیر ثابت أو غیر ثابت فأصاله الظهور ساکته عن ذلک. ولهذا لا یمکن التمسک بأصاله الظهور أو اصاله العموم أو الإطلاق فى الشبهات الموضوعیه.

واما إذا كان الشک فی وجود القرینه المنفصله سواء کانت لبیه او غیرها فلا مانع من التمسک بأصاله الظهور فإن عدم القرینه المنفصله لیس جزء الموضوع لأصاله الظهور فأصاله الظهور متحققه ولکن القرینه المنفصله إذا وصلت الی المکلف فهی مانعه عن حجیه هذا الظهور.

فإذن لا بد من هذا التفصیل.

حجیه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجیه الظواهر

ذکرنا أن احتمال غفله مَن کان مقصوداً بالإفهام عن إراده المتکلم خلاف ظاهر کلامه بنصب قرینه متصله مانعه عن انعقاد ظهور الکلام فی العموم او الاطلاق هذا الاحتمال مدفوع بأصاله عدم الغفله وأصاله عدم القرینه الناشئه من أصاله عدم الغفله، وهی من الأصول العقلائیه الممضاه شرعا ومن الأمارات ولیست من الأصول العملیه وأصاله عدم الغفله تثبت موضوع أصاله الظهور فعندئذ لا مانع من التمسک بأصاله الظهور. ولکن هذا الاحتمال لا یتطرق بالنسبه الی مَن لم یکن مقصوداً بالإفهام.

نعم هنا احتمالات أخری مانعه عن التمسک بأصاله الظهور، وهذه الاحتمالات متمثله فی أمور:

الأمر الأول: أن مَن لم یکن مقصوداً بالإفهام یحتمل ان لا یکون المتکلم فی مقام البیان بل فی مقام الاهمال والاجمال. وتقدم الکلام فی ذلک وقلنا: أنه غیر تام، فإن ظاهر کل متکلم فی حال الاختیار والالتفات إذا صدر کلام منه ظاهر فی انه فی مقام البیان کما هو الحال فی کل فاعل إذا کان مختاراً وملتفتاً وصدر منه فعل فهو ظاهر فی أنه مراد له.

فإذن هذا الاحتمال غیر محتمل ولا أثر له. هذا مضافا الی ان هذا الاحتمال لو تم فإنما یتم فی الخطابات الشخصیه لا فی الخطابات العامه کخطابات القرآن الکریم والسنه النبویه علی تفصیل سیأتی إن شاء الله تعالی.

ص: ۱۳۶

الأمر الثانی: أن مَن لم یقصد بالإفهام احتمل ان تکون بین المتکلم والمخاطب الذی هو المقصود بالإفهام قرینه لبیه او عهدیه او حالیه ومن الواضح ان القرینه اللبیه او العهدیه او الحالیه قرینه متصله وهی مانعه عن انعقاد الظهور للکلام فی العموم او الاطلاق. وأصاله عدم القرینه لا تجری فإنه لا دلیل علی حجیتها وهی إنما تکون حجه إذا کان منشؤها أصاله عدم الغفله واما إذا لم یکن منشؤها اصاله عدم الغفله فأصاله عدم القرینه لا تکون حجه لا ببناء العقلاء ولا بدلیل شرعی، لأن اصاله عدم القرینه لا من الأصول اللفظیه ولا من الأصول العملیه فلا تدخل لا فی الاستصحاب ولا فی أصاله البراءه ولا فی أصاله الاشتغال کما ان بناء العقلاء لم یجر علیها فالمرجع هو أصاله الظهور. وأصاله الظهور تنفی هذا الاحتمال أی وجود القرینه اللبیه أو العهدیه او الحالیه بین المتکلم والمخاطب هکذا ذکره جماعه من الاصولیین.

ولكن هـذا الجواب غير تام. فإن اصاله عدم القرينه وإن لم تكن حجه لا من باب الأمارات ولا من باب الأصول العمليه إلا انه مع الشک فی هذه القرینه لا یحرز موضوع اصاله الظهور فإن عدم القرینه المتصله جزء موضوع أصاله الظهور ومع الشک فیه أی فی وجود القرینه المتصـله وعـدم وجودهـا لم یحرز موضوع اصاله الظهور ومعه لا یمکن التمسک بهـذه الأصاله. لأنه من التمسـک بالعام أو المطلق فی الشـبهه المصـداقیه وهو غیر جائز، لأن أصاله الاطلاق او العموم إنما تثبت الحکم علی تقدیر ثبوت موضوعه فی الخارج واما ان موضوعه موجود او غیر موجود فهی ساکته عنه نفیا وإثباتا فلا بد من أثبات موضوعه من الخارج، وفی المقام حیث یشک فی ثبوت موضوع أصاله الظهور فلا یمکن التمسک بها لأنه من التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه وهو غیر جائز. هذا مضافا الی ان هذا الکلام تام فی الخطابات الشخصـیه فإن المقصود بالإفهام وغیر المقصود بالإفهام إنما یتصور فی الخطابات الشخصیه. واما فی الخطابات العامه فلا یتصور هذا التقسیم، إذ لا شبهه فی أن فی الخطابات العامه کخطابات القرآن ان المقصود بالإفهـام جمیع أصـناف المکلفین الی یوم القیـامه من الموجودین والمعـدومین فـإن موضوع هـذه الخطابـات هو المکلف البـالغ العاقـل القـادر وهو ینطبق علی الموجود فی الخارج فعلا فإن الأفراد الموجوده فی الخارج ینطبق علیها هـذا العنوان فعلا، فمرحله الجعل بالنسـبه لهم نفس مرحله الفعلیه، فجعل التکلیف مساوق لفعلیته بالنسـبه الی الأفراد الموجوده فی الخارج. واما بالنسـبه الی الأفـراد غیر الموجوده فی الخارج فمرتبه الجعل غیر مرتبه الفعلیه. فهـذه الخطابات بالنسـبه الیهم فی مرحله الإنشاء أی أن المولی انشـأ تفهیم هؤلاء عنـد وجودهم فی الخـارج فـإذا وجـدوا فی الخارج ینطبق علیهم هـذا العنوان أی عنوان المکلف العاقل البالغ القادر ومع انطباق العنوان علیه صار التکلیف فی حقه فعلیا، مثلا وجوب الحج مجعول للمسـتطیع البالغ العاقل القادر فبالنسـبه الی المسـتطیع الموجود فی الخـارج فالخطاب فعلی واما بالنسـبه الی المسـتطیع الـذی یوجـد فی المسـتقبل فالخطاب فی حقه إنشائی ومجرد جعل والشارع قصد إفهام ما ینطبق علیه هذا العنوان فعلا او فی المسـتقبل ولهذا لا یتصور فی الخطابات القرآنیه التفصـیل بین المقصود بالإفهام وغیره بل هذا یتصور فی الخطابات الشخصیه لا فی الخطابات العامه التی هی محل الکلام فی المقام.

الأمر الثالث: ان مَن لم يكن مقصودا بالإفهام احتمل سقوط القرينه فتارةً يحتمل سقوط القرينه المتصله وأخرى يحتمل سقوط القرينه المنفصله.

اما سقوط القرينه المتصله فمنشؤه أحد امرين:

الأول: احتمال ان يكون الراوى قد اسقط القرينه فى الروايه عمدا وملتفتا او غفله وسهوا.

الثانى: احتمال سقوط القرينه المتصله من جهه تقطيع الروايات وتفصيلها وتبويبها وافراز الروايات بعضها عن البعض الآخر، إذ فى زمان الأئمه عليهم السلام لم تكن الروايات مقطعه ومبوبه فالسائل يسأل الأمام عليه السلام مسأله فى الصلاه وفى الحج وغيرها والأمام عليه السلام يجيب عن الجميع، والراوى يحفظ هذه الروايه المشتمله على مسائل متعدده. ولكن المحدثين كالشيخ الكلينى والصدوق والشيخ الطوسى(قدهم) قطّعوها وبوّبوها وافرزوا روايه كل باب عن روايات الباب الآخر من العبادات والمعاملات، ومن هنا يحتمل سقوط القرينه المتصله فى مقام التقطيع.

ولكن كلا الاحتمالين غير محتمل.

اما الاحتمال الأول وهو احتمال ان الراوى اسقط القرينه المتصله عامدا وملتفتا فهو خلف فرض أن الراوى ثقه وامين. واما احتمال انه أسقط الروايه غفله فهو مدفوع بأصاله عدم الغفله.

واما احتمال سقوط القرينه فى مقام التقطيع فهو أيضا غير محتمل فإن التقطيع كان من المحدثين الماهرين العالمين بالأحاديث وخصوصياتها وخصوصيات أبوابها ولا يحتمل سقوط القرينه فى مقام التقطيع.

ولكن مع فرض هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بأصاله الظهور وذلك لعدم إحراز موضوعها لأن عدم القرينه المتصله جزء موضوع أصاله الظهور ومع الشك فيه واحتماله فموضوع الأصاله غير محرز فمن اجل ذلك لا يمكن التمسك بأصاله الظهور.

هذا كله فى القرينه المتصله.

واما احتمال سقوط القرينه المنفصله من جهه احد الأمرين السابقين، فقد تقدم ان كلا الاحتمالين غير محتمل، ومع الشك فى سقوط القرينه المنفصله فلا أثر لهذا الشك، لأنه لا يمنع من التمسك بأصاله الظهور فإن عدم القرينه المنفصله ليس جزء موضوع أصاله الظهور حتى يكون الشك فيه شكاً فى ثبوت موضوعها، نعم القرينه المنفصله عند وصولها مانعه عن حجيه اصاله الظهور لا أنها مانعه عن أصل انعقاد الظهور.

فالنتيجه أن هناك فرق بين احتمال سقوط القرينه المتصله وبين احتمال سقوط القرينه المنفصله.

الأمر الرابع: أن مَن لم يكن مقصوداً بالإفهام احتمل ان يكون المتكلم سلك طريقاً آخر فى مقام التفهيم والتفهّم غير الطريق المألوف عند العرف والعقلاء فى هذا المقام.

ولكن هذا الاحتمال غير محتمل.

اما اولاً: فلأن المتكلم عرفى اعتيادى ومن الواضح ان المتكلم العرفى الاعتيادى يسلك نفس الطريقه المألوف عند العرف والعقلاء فى مقام التفهيم والتفهّم، وكل مَن لم يسلك هذا الطريق المألوف فى مقام التفهيم فهو ليس بمتكلم عرفى واعتيادى والمفروض ان المتكلم متكلم عرفى اعتيادى فلا محاله يسلك فى مقام التفهيم والتفهّم الطريقه المألوفه بين العرف والعقلاء.

وثانياً: أن ظاهر حال هذا المتكلم يقتضى أنه سلك طريقه مألوفه عند العرف والعقلاء فى مقام التفهيم والتفهّم فلو سلك طريقا آخر فلا بدّ من نصب قرينه وحيث انه لم تكن قرينه فى البين فظاهر حاله يقتضى أنه سلك طريقاً فى مقام التفهيم والتفهّم مألوفاً بين العرف والعقلاء.

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر

وأما احتمال أن المتكلم قد عدل عن الطريقه المألوفه بين العرف والعقلاء فى مقام الإفاده والاستفاده والتفهيم والتفهم فى محاوراتهم وفى الاسواق والمجالس فهذا الاحتمال مدفوع:

أولًا: أن المتكلم إذا كان عرفيا واعتياديا فلا محاله يسلك الطريقه المألوفه عند العرف والعقلاء فى مقام التفهيم والتفهم والافاده والاستفاده فى المجالس والمحاورات ولا يمكن ان يعدل عن هذا الطريق وإلا لم يكن المتكلم متكلما عرفيا اعتياديا.

وثانياً: ان ظاهر حال كل متكلم يقتضى انه يسلك هذا الطريق المألوف بين العرف والعقلاء فى جميع المجالس والاسواق فى مقام التفهيم والتفهم وفى مقام الافاده والاستفاده، فالعدول عن هذا الطريق بحاجه الى عنايه زائده وقرينه وطالما لم تكن قرينه فى كلامه تدل على العدول فظاهر حاله يقتضى ذلك.

ص: ۱۳۹

وثالثاً: أنه لا منشأ لهذا العدول عن هذا الطريق فى الخطابات العامه فإن الشارع المقدس قد أختار الطريق المألوف بين العرف والعقلاء فى مقام الافاده والاستفاده وفى مقام تفهيم مراده للناس إذ لو كان الطريق المختار للشارع غير الطريق المألوف والمرتكز فى اذهان العرف والعقلاء لكان معروفاً ومشهوراً بين المتشرعه مع انه لا عين ولا أثر له، وهذا يدل على أن الشارع فى خطاباته القرآنيه والنبويه قد أختار الطريق المألوف المرتكز بين العرف العام والعقلاء فى جميع المراحل وفى تمام محاوراتهم

ومجالسهم.

إلى هنا قد وصلنا الى النتائج التاليه:

النتيجه الأولى: أن مَن لم يكن مقصودا بالإفهام إذا شك فى وجود القرينه المتصله بين المتكلم والمخاطب كالقرينه العهديه او الحاليه او اللبيه التى هى بمثابه القرينه المتصله ومانعه عن انعقاد الظهور للكلام فى العموم او الاطلاق فهل يمكن جريان أصاله عدم هذه القرينه؟ والظاهر انه لا يمكن فإن أصاله عدم القرينه إنما تكون حجه ببناء العقلاء إذا كان منشؤها احتمال غفله المتكلم او المخاطب واما اذا لم يكن منشؤها غفله المخاطب او المتكلم فلا دليل على هذه الأصاله لا من باب الأصول اللفظيه ولا من باب الأصول العمليه. ومن هنا ذهب جامعه الى التمسك بأصاله الظهور فى المقام لنفى احتمال وجود القرينه .

ولكن تقدم انه لا يمكن التمسك بأصاله الظهور إذ الشك فى وجود القرينه المتصله شك فى تحقق موضوع هذه الأصاله لأن عدم القرينه المتصله جزء موضوع هذه الأصاله ومع الشك فى وجود القرينه المتصله وعدمها لم يكن موضوع اصاله الظهور محرزا ومعه لا يمكن التمسك بها لأنه من التمسك بالعام او المطلق فى الشبهات المصداقيه، وهو غير جائز.

النتيجه الثانيه: ان التفصيل بين مَن قصد إفهامه ومَن لم يقصد إنما يتم فى الخطابات الشخصيه فإن مَن تكلم مع زيد يكون زيد هو المقصود بالإفهام دون غيره، واما فى الخطابات العامه كالخطابات القرآنيه وخطابات السنه النبويه فهذا التفصيل لا معنى له ولا مورد له، إذ لا شبهه فى ان الشارع قد قصد إفهام جميع المكلفين من الحاضرين والغائبين والمعدومين الى يوم القيامه كما سنشرح ذلك فى النتيجه التاليه.

النتیجه الثالثه: ان الخطابات القرآنیه علی قسمین: خطابات مشتمله علی ادوات الخطاب کقوله تعالی (یا أیها الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلاه فاغسلوا وجوهکم وأیدیکم) (۱) فإن هذه الخطابات مزینه بأداه الخطاب ومأخوذه فی ألسنتها، وخطابات غیر مشتمله علی ادوات الخطاب کقوله تعالی (الله علی الناس حج البیت مَن استطاع الیه سبیلا) (۲) فإن هذه الآیه المبارکه لا تکون مشتمله علی اداه الخطاب.

اما القسم الأول من الخطابات القرآنیه فلا محاله یکون متوجها الی المخاطبین الموجودین فی الخارج الحاضرین فی المجلس، لأن الخطاب لا یتصور توجهه إلا الی المخاطب الموجود فی الخارج لأن الخطاب نسبه بین المتکلم والمخاطب والنسبه لا یمکن تحققها الا بتحقق طرفیها لأنها متقومه ذاتا وحقیقه بطرفیها ولا وجود لها الا بوجود طرفیها، فإذن الخطاب لا یتصور بدون مخاطب موجود فی الخارج یکون الخطاب موجها الیه فلا یمکن توجیه الخطاب الی الغائبین فضلا عن المعدومین.

ولکن هذا لا یرتبط بما هو المقصود بالإفهام فإن الخطاب لا یمکن توجیهه إلا الی الحاضرین فی المجلس ولا یمکن توجیه الی الغائبین فضلا عن المعدومین هذا مسلم ولکن لا یقتضی ان لا یکون الغائب او المعدوم غیر مقصود بالإفهام، لأن مضمون هذا الخطاب هو جعل الحکم الشرعی للمکلف البالغ والعاقل والقادر، وجعل الحکم الشرعی للبالغ مقصود من الشارع لکل الناس من الحاضرین فی المجلس والغائبین والمعدومین الی یوم القیامه بمعنی ان الشارع قصد إفهام کل مَن وصل الیه خطابه ولو فی المستقبل بالحکم الشرعی غایه الأمر ان هذا الخطاب فعلی بالنسبه الی الحاضرین وانشائی بالنسبه الی المعدومین وإنما یصیر فعلیا بعد وجودهم، فالخطاب الصادر من المولی فعلی بالنسبه الی الحاضرین فی المجلس الذین یکون الخطاب متوجها الیهم وهو انشائی بالنسبه الی المعدومین الی یوم القیامه.

۱- المائده/السوره۵، الآیه۶.

۲- آل عمران/السوره۳، الآیه۹۷.

واما القسم الثانى من الخطابات فهى على نحو القضيه الحقيقيه والقضيه الحقيقه غير موجهه الى الموجودين فى الخارج إذ الحكم فى القضيه الحقيقيه مجعول للموضوع المقدر وجوده فى الخارج سواء أ كان موجودا فى الخارج حين الجعل ام لم يكن موجودا، فالشارع جعل وجوب الحج على المستطيع المفروض وجوده سواء كان المستطيع موجودا حين الجعل ام لم يكن هذا هو حال القضيه الحقيقيه فإن وجد المستطيع صار وجوب الحج فعليا أى فعليه فاعليته لا فعليه الوجوب فإن فعليه الوجوب فى الخارج غير معقوله أى ان محركيته أصبحت فعليه بفعليه الاستطاعه فى الخارج.

فإذن كل مَن يكون مستطيعا فى الخارج فى المستقبل صار وجوب الحج فعليا فى حقه، وعلى هذا يكون كل من وصل اليه هذا الكلام مقصودا بالإفهام.

فإذن لا مانع من ان يكون المقصود بالإفهام جميع الناس الى يوم القيامه.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان حجيه الظواهر مختصه بالمشافهين وبالحاضرين فى المجلس وبالمقصودين بالإفهام ولكن مع ذلك تكون جميع طبقات المكلف الطوليه الى زمان النبى الأكرم(صلى الله عليه وأله) أو الى زمان الأئمه عليهم السلام كل طبقه منها تكون مقصوده بالإفهام من الطبقه السابقه عليها إلى أن نصل الى الطبقه الأولى التى هى مقصوده بالإفهام من النبى الأكرم(صلى الله عليه وأله)، ومن هنا تكون كل الطبقات مقصوده بالإفهام باعتبار ان هذه الآيات وصلت الينا طبقه بعد الطبقه ويدا بيد بنحو التواتر الجزمى والتواتر اليقينى وظواهر هذه الالفاظ التى وصلت الينا حجه ببناء العقلاء الممضاه شرعا وهذه الطبقات ملحوظه بنحو المعنى الحرفى بمعنى ان كل طبقه مندكه فى الطبقه الأخرى فكأن كل طبقه تحكى هذه الآيات من النبى الأكرم(صلى الله عليه وأله) إما مباشره او بالواسطه كما هو الحال فى الأخبار بالواسطه فجميع هذه الوسائط قد نقل الخبر عن المعصوم عليه السلام وكذا فى المقام فإن جميع هذه الطبقات الطوليه الملحوظه بنحو المعنى الحرفى أى كل طبقه ملحوظه بنحو المعنى الحرفى فهذه الطبقات جميعا بمثابه طبقه واحده والكل ينقل عن النبى الكرم صلى الله عليه وأله.

فإذن لو قلنا: أن حجيه الظواهر مختصه بالمقصودين بالإفهام فجميع طبقات المكلف الى زماننا هذا مقصوده بالإفهام من النبى الأكرم صلى الله عليه وأله وسلم غايه الأمر بالواسطه لا بالمباشره.

هذا تمام كلامنا فى هذا التفصيل وبعد ذلك يقع فى التفصيل بين حجيه ظواهر الآيات وحجيه ظواهر الأخبار.

حجيه الظواهر – التفصيل فى حجيه ظواهر بين ظواهر الكتاب وبين ظواهر غيره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر – التفصيل فى حجيه ظواهر بين ظواهر الكتاب وبين ظواهر غيره.

وأما الكلام فى المقام الرابع وهو التفصيل بين ظواهر الكتاب وظواهر غيره كالروايات والأخبار، فقد اختار هذا التفصيل الإخباريون وأن ظواهر الكتاب لا تكون حجه بينما تكون ظواهر الروايات حجه، وقد استدلوا على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: العلم الاجمالى بوجود مخصصات لعمومات الآيات ومقيدات لمطلقاته والقرائن على خلاف ظواهره، وهذا العلم الاجمالى مانع عن حجيه ظواهر الآيات سواء كانت ظواهرها متمثله فى العمومات او المطلقات او الظواهر، إذ لا يمكن العمل بجميع ظواهر الكتاب لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه وهو غير جائز، وأما العمل ببعض ظواهر الكتاب المعين دون بعضها الآخر فهو ترجيح من غير مرجح، ولا يمكن ذلك. وأما العمل ببعضها غير المعين فهو لا يمكن، لأنه إن أريد ببعضها غير المعين البعض غير المعين مفهوما فلا- واقع له غير وجوده فى عالم الذهن كمفهوم وتصور ولا- واقع له حتى يكون موضوعا للحكم وموضوعا للحجيه، لأنه مجرد تصور فى عالم الذهن. وإن أريد من غير المعين غير المعين فى الخارج فهو من الفرد المردد وهو غير معقول، لأن كل ما فى الخارج فهو متعين ولا يعقل وجود فرد مردد بين وجود نفسه ووجود غيره فى الموجود الخارجى فمن أجل ذلك تسقط ظواهر الكتاب عن الحجيه فلا يمكن العمل بها.

ص: ۱۴۳

والجواب عن ذلك:

أولاً: بالنقض فإن العلم الاجمالى بوجود المخصصات والمقيدات والقرائن على خلاف الظاهر كما انه موجود فى الآيات كذلك موجود فى الروايات، لأننا نعلم اجمالا ان جمله من الروايات قد خصصت عموماتها وقد قيدت مطلقاتها وقد أريد خلاف ظاهرها بواسطه القرينه، فما هو جواب الإخباريين عن ذلك كان جوابنا عن الآيات.

وثانياً: بالحل فإن العلم الاجمالى منجز طالما يكون موجودا وأما إذا انحل العلم الاجمالى فلا أثر له وهذا العلم الاجمالى فى المقام منحل فإن المجتهد إذا قام بالفحص فى مقام عمليه الاستنباط عن المخصصات والمقيدات والقرائن على خلاف الظاهر وظفر بجمله من المخصصات والمقيدات والقرائن على الخلاف فى أبواب الفقه وهو ليس أقل من المعلوم بالإجمال بل بمقدار المعلوم بالإجمال فينطبق عليه المعلوم بالإجمال وينحل العلم الاجمالى الى علم تفصيلى والى شك بدوى. ونظير ذلك ما إذا علمنا بنجاسه أحد إناءين وقامت البينه على نجاسه الإناء الشرقى فينحل هذا العلم الاجمالى الى علم تفصيلى بنجاسه الإناء

الشرقی وشک بدوی فی نجاسه الإناء الغربی، وبالنسبه الی الشک البدوی لا مانع من الرجوع الی الاصول العملیه، وفی المقام إذا قام المجتهد بالفحص ووجد مقدار من المخصصات والمقیدات والقرائن لا یقل عن مقدار المعلوم بالإجمال فبطبیعه الحال ینطبق علیه المعلوم بالإجمال وینحل الی علم تفصیلی والی شک بدوی ولا ـ مانع من الرجوع الی أصاله العموم أو الاطلاق او أصاله الظهور فی موارد الشک شکا بدویاً فی التخصیص أو التقیید أو وجود القرینه علی الخلاف.

فإذن هذا العلم الاجمالی کما ینحل فی الآیات کذلک ینحل فی الروایات بالفحص غایه الأمر ینحل تدریجا باعتبار ان قیام المجتهد بالفحص فی مقام عملیه الاستنباط یکون بالتدریج فإذن لا أثر له.

الوجه الثانی: أنه وقع التحریف فی القرآن الکریم وهـذا التحریف مـانع من التمسـک بأصاله العموم او الاطلاق او أصاله الظهور لاحتمال ان فی الآیه التی قـد حرّفت وسـقطت قرینه علی التخصـیص او قرینه علی التقییـد او قرینه علی إراده خلاف الظاهر فمن اجل ذلک لا یمکن التمسک بأصاله العموم او الاطلاق او الظهور.

والجواب عن ذلک واضح:

اما اولاً: فإن الأصولیین لا یقولون بالتحریف بالنقصان والزیاده بمعنی إسقاط الآیه أو زیاده آیه فهو غیر موجود نعم التحریف فی الأـعراب أو تقـدیم بعض السور علی بعض موجود فـإن الأـصولیین اتفقوا علی ذلـک وامـا الإخبـاریون فقـد ذهبوا الی التحریف بواسـطه بعض الروایـات الضـعاف فی المسـأله، نعـم ذهب جمـاعه من قبـل قـدماء العـامه أیضـا الی التحریـف. وکیـف مـا کـان فالتحریف غیر ثابت وتـدل علی ذلک الآیه المبارکه (إنا نحن نزلنا الـذکر وغنا له لحافظون) (۱) والمراد من الذکر هو القرآن الکریم ومعنی حفظه هو حفظه من التحریف من إسقاط کلمه او آیه أو ما شاکل ذلک أو زیاده آیه او کلمه.

وثانیـاً: مع الإغمـاض عن ذلک وتسـلیم ان التحریف ثابت ولکن هـذا التحریف إنما یمنع من التمسک بأصاله العموم إذا احتمل وجود قرینه متصـله واما إذا احتمل سـقوط قرینه منفصـله فهو لا یمنع من التمسک بأصاله الظهور او الاطلاق او العموم فإن عـدم القرینه المنفصله لیس جزء الموضوع لأصاله الظهور او العموم او الاطلاق وإنما جزء الموضوع لها هو عدم القرینه المتصله.

ومع الإغمـاض عن ذلـک أیضـا فإن هـذا العلم الاجمالی إنما یکون منجزا إذا کان العلم الاجمالی بالتحریف فی آیات الأحکام أی الآیـات المتضـمنه للأحکـام الالزامیه فیکون مانعا عن العمل بها والمفروض ان الأمر لیس کـذلک لأنا نعلم بوجود التحریف فی الجـامع بین هـذه الآیات وسائر الآیات غیر المتضـمنه للأحکام الشـرعیه الالزامیه کالآیات المتضـمنه للقصـص والعبر وغیرها، ومثـل هـذا العلم الاجمـالی لا أثر له ولا یکون منجزا فإن العلم الاجمالی إنما یکون منجزا إذا کان المعلوم بالإجمال قابلا للتنجیز علی کل تقـدیر سواء کان فی هـذا الطرف او ذاک الطرف وأما إذا لم یکن المعلوم بالإجمال کـذلک فلا یکون العلم الاجمالی مؤثرا کمـا إذا علم إجمالاـ بأن هـذا الأناء نجس أو إناء فی مکان آخر خارج عن محل الابتلاء فإن هـذا العلم الاجمالی لا أثر له لأن الإناء الآخر الخارج عن محل الابتلاء لو کان نجسا فلا أثر له، وما نحن فیه کـذلک فإن التحریف إن کان فی الآیات الراجعه الی الأحکام الشرعیه الالزامیه فهو مؤثر ومنجز ولکن لا علم بالتحریف فیها واما إذا کان التحریف فی سائر الآیات فلا أثر له حتی یکون منجزا ولهذا لا أثر لهذا العلم الاجمالی علی تقدیر التسلیم بوجود التحریف فی الآیات.

۱- الحجر/السوره۱۵، الآیه۹.

هـذا من ناحيه ومن ناحيه أخرى أن هناك روايات كثيره تبلغ حـد التواتر الاجمالى تدل على حجيه ظواهر الكتاب وتصـنف الى أربع طوائف.

الطائفه الأولى: قد جاءت بلسان أن ما خالف الكتاب فهو زخرف وباطل أو لم أقله (۱) (۲) ، ومن الواضح ان المراد من المخالفه ليست المخـالفه لنفس الآـيه المباركه فإن آيات الأحكام الالزاميه التى هى نص فى مـدلولها لو كانت فهى نادره جـدا فلا يمكن حمـل هـذه الطـائفه على ذلـك لأـنه حمـل على الفرد النـادر وهو قبيـح. فيكون المراد من مخالفه الكتاب مخالفه ظاهر الكتاب، فتكون هـذه الروايـات تـدل بوضوح على أن ظـاهر الكتـاب حجه باعتبار ان كل روايه مخالفه لظاهر الكتاب فهى زخرف وباطل ولم يقلها الإمام (ع)، ومن هنا التحاشـى والابتعاد عن صـدور مثل هذه الروايات يدل بوضوح عن ان ظاهر الكتاب حجه، فإذن لا شبهه فى دلاله هـذه الطائفه على حجيه ظواهر الكتاب. والمراد من المخالفه فى هذه الروايات المخالفه بنحو التباين او العموم من وجه ولاـ يمكن صـدور روايه عن النبى الأـكرم(صـلى الله عليه وأله وسـلم) أو عن الأـئمه الأطهـار عليهم السـلام مخـالفه لظـاهر الكتـاب بنحو التبـاين او العموم من وجه. وليس المراد من المخـالفه المخالفه بنحو العموم المطلق لصـدور الروايات التى تخالف الكتاب بنحو العموم المطلق من الأئمه عليهم السـلام بل هى كثيره، بل هى فى الحقيقه ليست مخالفه للكتاب، فإن الروايات التى تكون نسبتها الى عمومـات الكتـاب او مطلقـاته نسبه الخـاص الى العـام او المقيـد الى المطلق او القرينه الى ذيها ليس مخالفتها مخالفه حقيقيه عند العرف العام.

۱- وسائل الشيعه، ج۲۷، ص۱۱۰، أبواب صفات القاضى، باب۹، ح۱۲، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، ج۲۷، ص۱۱۰، أبواب صفات القاضى، باب۹، ح۱۴، ط آل البيت.

حجيه الظواهر ــــــــ أدله الإخباريين لعدم حجيه ظواهر الكتاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر ــــــــ أدله الإخباريين لعدم حجيه ظواهر الكتاب

ذكرنا أن هنا روايات كثيره تبلغ حدّ التواتر الاجمالى وهذه الروايات تصنف إلى أربعه طوائف بحسب اختلاف ألسنتها، وقد تقدم الكلام على الطائفه الأولى.

أما الطائفه الثانيه (١) : فتدل على أنّ حجيه الأخبار منوطه بموافقتها للكتاب والسنه. فكل خبر إذا كان موافقا للكتاب والسنه فهو حجه، وبعضها قد ورد بلسان أنّ كل خبر إنما يكون حجه إذا كان عليه شاهدٌ من الكتاب والسنه، فهذه الروايات تدل على حجيه أخبار الآحاد مشروطه بشرط وهو موافقه الكتاب أو السنه أو عليه شاهد من الكتاب او السنه. فهذه الطائفه تدل على حجيه الخبر بالمطابقه وبالالتزام على حجيه ظواهر الكتاب ، إذ المراد من موافقه الكتاب والسنه موافقه ظاهره، ولا يمكن ان يراد من الموافقه موافقه نص الكتاب، فإنّه إما فرد معدوم فى آيات الأحكام أو هو نادر جداً، فيلزم حمل هذه الروايات على الفرد النادر وهو قبيح عند العرف والعقلاء. ولا يمكن الالتزام بذلك، فإذن لا بدّ أن يراد من موافقه الكتاب موافقه ظاهره، فتكون دلاله هذه الروايات على حجيه ظاهر الكتاب بالالتزام و على حجيه أخبار الآحاد بالمطابقه بشرط موافقه الكتاب أو عليه شاهد من الكتاب والسنه.

وذكرنا ان المراد من الموافقه موافقه الكتاب بالمطابقه او بالتضمن كما ان المراد من المخالفه المخالفه بالتباين أو العموم من وجه.

والطائفه الثالثه (٢) : تدل على حجيه أخبار الآحاد مشروطه بعدم مخالفتها للكتاب أو السنه. فكل خبر لم يكن مخالفاً للكتاب أو السنه فهو حجه، وما كان مخالفاً للكتاب أو السنه لم يكن حجه، فيكون المناط فى حجيه أخبار الآحاد عدم مخالفتها للكتاب او السنه، فإذن هذه الطائفه تدل بالمطابقه على حجيه أخبار الآحاد مشروطه بهذا الشرط وبالالتزام على حجيه ظواهر الكتاب او السنه، إذ المراد من عدم مخالفه الكتاب عدم مخالفه ظاهره، ولا يمكن ان يراد عدم مخالفه نصه، لأنه إما فرد معدوم فى آيات الأحكام أو نادر جداً، والحمل على الفرد النادر لا يمكن، فلا بدّ ان يراد من عدم مخالفه الكتاب عدم مخالفه ظاهره.

ص: ١٤٧

١- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملى، ج٢٧، ص١١٠، أبواب صفات القاضى، ب٩، ح١١، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملى، ج٢٧، ص١١٠، أبواب صفات القاضى، ب٩، ح١٠، ط آل البيت.

الطائفه الرابعه: تدل على نفى الشرط المخالف للكتاب والسنه. ونقصد بالشرط مطلق الالتزام المعاملى كالعهد واليمين والنذر والنكاح والطلاق والبيع، فكل التزام معاملى إذا كان مخالفا للكتاب او السنه لم يكن ممضىً من قبل الشارع والمراد من نفى الشرط هو نفى إمضائه، وإلا فالشرط قد تحقق وجوده فى الخارج، ولكن المراد من نفيه نفى إمضائه شرعاً، فكل التزام معاملى إذا كان مخالف الكتاب او السنه فهو غير ممضاً شرعاً، فإذا كان النكاح مخالفا للكتاب او السنه فهو غير ممضىً، وكذلك العهد

او النذر وغیره من الالتزامات المعاملیه. والمراد من المخالفه المخالفه لظاهر الکتاب. ولا یمکن ان یراد منها مخالفه نصه، فإنه إما معدوم او هو نادر جداً ولا یمکن حمل هذ الروایات علی الفرد النادر. فهذه الطائفه من الروایات تدل بالمطابقه علی نفی إمضاء کل التزام معاملی إذا کان مخالفا لظاهر الکتاب وبالالتزام علی حجیه ظاهر الکتاب او السنه، وقد مرّ أن المراد من المخالفه المخالفه بنحو التباین او بنحو العموم من وجه دون العموم والخصوص المطلق لأنه لیس بمخالفه بنظر العرف والعقلاء، لإمکان الجمع الدلالی العرفی بین العام والخاص وبین المطلق والمقید.

هذا هو الوجه الثانی للدلاله علی حجیه ظواهر الکتاب.

الوجه الثالث ـــــ التی استدل بها الإخباریون علی عدم حجیه ظواهر الکتاب ـــــــ: قوله تعالی(هُوَ الَّذِیَ أَنزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ مِنْهُ آیَاتٌ مُّحْکَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِینَ فی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَهِ وَابْتِغَاء تَأْوِیلِهِ وَمَا یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا یَذَّکَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ) (۱) .

فإن هذه الآیه المبارکه قد قسمت الآیات إلی قسمین: آیات محکمات ومتقنات وهن ام الکتاب ومصدر الکتاب ومصدر الأحکام والمعارف وآیات متشابهات. وهذه الآیه تدل علی المنع من اتباع المتشابه وهذا المنع منع إرشادی الی عدم حجیه المتشابه.

۱- آل عمران/السوره۳، الآیه۷.

وتقريب الاستدلال بهذه الآيه ان المتشابه يشمل الظاهر أيضاً ولا يختص بالمجمل بتقريب أن المراد من المتشابه ما يكون فيه احتمالان وهذان الاحتمالان قد يكونا متساويين وقد يكون احدهما أرجح من الاخر فإذا كان الاحتمالان متساويين فهو مجمل وإذا كان احدهما أرجح من الاخر فهو ظاهر، والمتشابه يشمل كليهما فإذا شملهما معاً فلا يجوز العمل بالظاهر لأنه من المتشابهات والآيه المباركه قد منعت عن العمل بالمتشابه واتباعه. فكما انه لا يجوز العمل بالمجمل كذلك لا يجوز العمل بالظاهر، لأنه أيضا داخل فى المتشابه وهو جامع بين المجمل والظاهر.

هذا هو تقريب الاستدلال بالآيه المباركه.

وقد اجاب عنه جماعه من الأصوليين.

أولًا: بأن المتشابه لا يشمل الظاهر، لأن معنى المتشابه ان احد الاحتماليين شبيه بالاحتمال الآخر فيكون كل احتمال شبه احتمال اخر فمن اجل ذلك يسمى بالمتشابه، واما إذا كان أحد الاحتماليين أرجح من الاخر فهو لا يدخل فى المتشابه، لأن المتبادر منه هو الاحتمال الأرجح وهو المتبع طالما لم تكن هناك قرينه على إراده الاحتمال الآخر، مثلاً لفظ الأسد ظاهر فى الحيوان المفترس وهذا الاحتمال هو الاحتمال الراجح وهو المتبادر من لفظ الاسد عند الاطلاق طالما لم تكن هناك قرينه على إراده الرجل الشجاع او معنى آخر كما أن المتبادر من صيغه الأمر هو الوجوب طالما لم ينصب قرينه على إراده الندب، كما ان المتبادر من صيغه النهى هو الحرمه طالما لم ينصب قرينه على إراده الكراهه.

فإذن صيغه الأمر ليست من المتشابه لأنه ليس شبيها بالاحتمال الآخر بل احدهما أرجح من الاحتمال الاخر وهو المتبادر عند الاطلاق وإراده الاحتمال الآخر بحاجه إلى قرينه وطالما لم تكن قرينه فى البين فالمتبادر هو الاحتمال الراجح.

وثانياً: لو قلنا أن المتشابه يشمل الظاهر أيضاً والآيه المباركه تدل على عدم حجيه الظواهر والمفروض أن هذه الآيه المباركه من الظواهر ودلالتها على عدم حجيه الظواهر بالظهور لا بالنص، ففى نهايه المطاف هذه الآيه المباركه تدل على عدم حجيه نفسها أيضاً، فإن دلالتها على عدم حجيه الظواهر يستلزم عدم حجيه نفسها ايضاً باعتبار انها من الظواهر فيلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها وكل ما يلزم من فرض حجيته عدم حجيته فحجيته مستحيله، لأن كل ما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده فى الخارج مستحيل وما نحن فيه كذلك.

وبكلمهٍ أن هذه الآيه المباركه بإطلاقها لا تشمل نفسها لأن شمول الشيء لشيء يتوقّف على الاثنينيه فالشمول نسبه بين الطرفين والنسبه متقومه بالطرفين ولا يعقل شمول الشيء لنفسه فإن الشيء عين نفسه ولا معنى لشمول الشيء لنفسه، فإنه كعليّه الشيء لنفسه، فكما ان عليّه الشيء لنفسه مستحيله كذلك شمول الشيء لنفسه فإن الشمول نسبه وهى متقومه ذاتا وحقيقه بالطرفين ولا يعقل قيامها بطرف واحد.

حجيه الظواهر ـــــــ مناقشه أدله الإخباريين على عدم حجيه ظاهر الكتاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر ـــــــ مناقشه أدله الإخباريين على عدم حجيه ظاهر الكتاب.

ذكرنا أن جماعه من محققى الأصوليين قد استشكلوا فى دلاله الآيه على عدم حجيه الظواهر بوجوه:

الوجه الأول: ان المتشابه لا يشمل الظاهر فإن المتشابه عباره عن المجمل الذى لا يتبادر منه شيء لا هذا الاحتمال ولا الاحتمال الآخر ولهذا كل من الاحتمالين يشبه الاحتمال الآخر فمن اجل ذلك يسمى بالمتشابه بينما فى الظاهر المتبادر هو الاحتمال الراجح عند الاطلاق واما إراده احتمال آخر فهى بحاجه إلى قرينه وطالما لم تكن قرينه فى البين فالمتبادر هو الاحتمال الراجح. هذا هو الفرق بين الظاهر والمتشابه، فالمتشابه الوارد فى الآيه المباركه لا يشمل الظاهر والظاهر من المتقن والمحكم وليس من المتشابه.

ص: ١٥٠

الوجه الثانى: مع الإغماض عن ذلك وتسليم ان المتشابه يشمل الظاهر ولكن الآيه المباركه تدل على عدم حجيه الظاهر، ومنها الآيات المباركه فإن الآيه المباركه ليست نص فى عدم حجيه ظواهر الآيات بل هى تدل على عدم حجيتها بالظهور، فتكون هذه الآيه من الظواهر، ولازم ذلك أنه يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها وكلما يلزم من فرضه حجيته عدم حجيته فحجيته مستحيله، لأن كل ما يلزم من فرض شيء عدم وجوده فوجوده مستحيل، فمن اجل ذلك لا يمكن ان تكون هذه الآيه المباركه حجه يمكن الاستدلال بها.

الوجه الثالث: مع الإغماض عن ذلك أيضا ولكن يمكن إثبات عدم حجيه ظهور هذه الآيه بتنقيح المناط فإنه لا فرق بنظر العرف والعقلاء بين ظواهر سائر الآيات وبين ظهور هذه الآيه فإذا لم تكن ظواهر سائر الآيات حجه فبطبيعه الحال لم يكن ظهور

هذه الآيه أيضا حجه بنفس الملاک، فتنقیح المناط یقتضی عدم حجیه ظهور هذه الآیه المبارکه أیضا.

أما الوجه الأول فهو تام ولا شبهه فیه، واما الوجه الثانی فهو لا ینطبق علی المقام، فإن معنی الوجه الثانی أن کل ما یلزم من فرض وجود الشیء عدمه مباشره فوجوده مستحیل وفی المقام لا یلزم من فرض وجود حجیه هذه الآیه عدم حجیتها، لأن عدم حجیتها بحاجه الی مقدمه أخری کالدلاله الالتزامیه او تنقیح المناط أو ما شاکل ذلک، فقاعده ان کل ما یلزم من فرض وجود الشیء عدمه فوجوده مستحیل لا تنطبق علی المقام، إذ لا یلزم من فرض وجود حجیه هذه الآیه المبارکه عدم حجیتها فإنه لیس کالنذر المخالف للکتاب او السنه او الشرط المخالف للکتاب والسنه فإن الشرط المخالف للکتاب والسنه یلزم من فرض وجوده عدمه وهو مستحیل لأن الکتاب رافع لهذا الشرط.

ص: ۱۵۱

وكيف ما كان فهذ القاعده لا تنطبق على المقام.

واما تنقيح المناط فهو يتوقف على القطع بوجود المناط، لأن ملاك عدم الحجيه فى ظواهر سائر الآيات موجود فى ظهور هذه الآيه بالقطع والوجدان، فهذا بحاجه الى القطع والوجودان فإذا لم يكن قطعيا فلا يمكن الاستدلال بتنقيح المناط كما ذكره بعضهم.

ألا ان الأمر ليس كذلك فإن تنقيح المناط إذا كان عرفيا وعقلائيا بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه كفى ذلك، وفى المقام كذلك فإن مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه تقتضى عدم الفرق بين ظواهر سائر الآيات وظاهر هذه الآيه المباركه، فملاك عدم حجيه ظواهر سائر الآيات بنظر العرف والعقلاء موجود فى ظاهر هذه الآيه المباركه ايضا وهذا يكفى فى تنقيح المناط وتعدى الحكم.

هذا من ناحيه ومن ناحيه أخرى ان هذه الآيه المباركه لا يمكن ان تشمل نفسها بإطلاقها، لما ذكرناه من ان شمول شيء لنفسه مستحيل، لأن الشمول نسبه متقومه ذاتا بشخص طرفيها، إذ شخص طرفى النسبه ذاتى من ذاتيات النسبه ومثله كمثل الجنس والفصل للنوع إذ كما ان الجنس والفصل من المقومات الذاتيه للنوع كذلك شخص طرفى النسبه من المقومات الذاتيه للنسبه، فإذن الشمول نسبه بين طرفيها فلا يعقل الشمول فى شيء واحد فشمول الشيء لنفسه مستحيل كعليه الشيء لنفسه، فلا تشمل الآيه المباركه بإطلاقها نفسها.

والآيه المباركه قضيه حقيقيه إنشائيه فإن القضيه الحقيقيه قد تكون إنشائيه وقد تكون إخباريه والآيه المباركه قضيه حقيقيه إنشائيه وموضوعها المتشابه، والمحمول عدم حجيته والحكم فى القضيه الحقيقيه مجعول للموضوع المقدر وجوده فى الخارج سواء كان موجودا فيه أم لم يكن موجودا، كقوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (١) فإن هذه الآيه الكريمه قضيه حقيقيه والحكم مجعول للموضوع المقدر وجوده فى الخارج وإن لم يكن موجودا حين الجعل بل طالما وجد موضوعه تحقق الحكم أى تحققت فاعليه الحكم ولهذا تنحل القضيه الحقيقه الى قضايا متعدده طوليه متسلسله الى ما لا نهايه له او الى يوم القيامه إذا كانت القضيه شرعيه، وفى المقام كذلك فإن الآيه المباركه قضيه حقيقيه وهى تنحل الى قضايا متعدده طوليه ومتسلسله الى مالا نهايه له والى يوم القيامه، فالقضيه الأولى مفادها ومضمونها القضيه الثانيه. فإن القضيه الأولى تدل على عدم حجيه ظاهر الآيه الأخرى تعبدا لا حقيقه ووجدانا، فإن مضمونها ثابت بالتعبد لا بالوجدان والحقيقه باعتبار ان دلالتها بالظهور لا بالنص وإذا كانت دلاله القضيه الأولى على عدم حجيه ظاهر الآيه بالظهور فلا محاله يكون بالتعبد، فهى إذن تثبت مضمونها تعبدا وحينئذ هل هنا ملازمه بين عدم حجيه ظواهر سائر الآيات تعبدا وبين عدم حجيه ظاهر هذه الآيه حتى تشكل دلاله التزاميه أو لا تكون ملازمه بينهما؟ فلا تكون هنا دلاله التزاميه وإنما الدلاله منحصره بالدلاله المطابقيه، فإن هذه الآيه المباركه تدل بالمطابقه على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات بالتعبد ولا تدل بالالتزام على عدم حجيه نفسها باعتبار انه لا ملازمه وقعا وحقيقه وقطعا بين عدم حجيه ظواهر سائر الآيات وبين عدم حجيه ظاهر هذه الآيه حتى تشكل دلاله التزاميه لها كما ذكره بعض المحققين.

۱- آل عمران/السوره۳، الآیه۹۷.

ولكن يمكن المناقشه فى ذلك فإن هذه الملازمه وإن لم تكن قطعيه واقعا إلا ان هذه الملازمه ثابته عند العرف والعقلاء ارتكازا لأن العرف يفهم هذه الملازمه بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه فإذا كانت هذه الملازمه ثابته لدى العرف والعقلاء ارتكازا فهى كافيه فى تشكيل الدلاله الالتزاميه، لأن الدلاله الالتزاميه أيضا دلاله عرفيه فهى كافيه فى تشكيل الدلاله الالتزاميه.

وعلى هذا فالآيه المباركه تدل على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات بالمطابقه وتدل بالالتزام على عدم حجيه نفسها فعندئذ تكون النتيجه ان ظاهر هذه الآيه المباركه لا يكون حجه حتى يمكن الاستدلال بها.

وأما إذا كانت هذه الملازمه قطعيه وواقعيه فعندئذ لا شبهه فى أنها تشكل الدلاله الالتزاميه.

فالنتيجه أن هذه الملازمه بين عدم حجيه ظواهر سائر الآيات وبين عدم حجيه ظاهر هذه الآيه إن كانت قطعيه وواقعيه فلا شبهه فى أنها تشكل الدلاله الالتزاميه وإن كانت عرفيه وعقلائيه ومرتكزه فى الاذهان فأيضا تشكل الدلاله الالتزاميه.

فالنتيجه ان ظواهر الآيات لا تكون حجه ولا يمكن إثبات حجيه ظواهر الآيات لا بهذه الآيه ولا بسائر ظواهر الآيات.

هذا كله بحسب مقام الثبوت.

واما فى مقام الإثبات فإن عمده الدليل على حجيه الظواهر السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا وهى جاريه على العمل بظواهر الالفاظ ومنها ظواهر الكتاب والسنه، فهذه الظواهر حجه بالسيره القطعيه من العقلاء الممضاه من قبل الشرع، ومن الواضح ان السيره العقلائيه لا تشمل ظواهر سائر الآيات مع ظاهر هذه الآيه المباركه لأن السيره لا تشمل المتعارضين فإن هذه الآيه بظاهرها تدل على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات فإذن السيره أما تشمل ظواهر سائر الآيات دون ظواهر هذه الآيه أو تشمل ظاهر هذه الآيه دون ظواهر سائر الآيات وكل ذلك بحاجه الى قرينه على التخصيص، وطالما لم تكن قرينه فى البين فلا تشمل السيره شيئا منهما.

حجیه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجیه الظواهر

ینبغی التنبیه علی نقطتین:

النقطه الأولی: أن الحکم فی القضیه الحقیقیه مجعول للموضوع المقدر وجوده فی الخارج، سواء کان موجوداً فعلاً أم لم یکن موجوداً، بل یوجد فی المستقبل، کما هو الحال فی جمیع القضایا الحقیقیه، سواء کان فی الآیات أو الروایات. ومن هنا ترجع القضیه الحقیقیه الی قضیه شرطیه مقدمها وجود الموضوع وتالیها ثبوت المحمول، والقضیه الحقیقیه تارهً تکون إنشائیه وأخری تکون خبریه، أما القضیه الإنشائیه الحقیقیه کهذه الآیه المبارکه التی هی مسار النقاش والجدال بین الفقهاء فإنّ هذه القضیه الحقیقیه مفادها عدم حجیه ظواهر سائر الآیات، والمفروض أنّ هذه الآیه تدل علی ذلک بظهورها أی أنّ هذه الآیه ظاهره فی عدم حجیه ظواهر سائر الآیات. والقضیه حیث أنّها حقیقیه فإنّها بحکم العقل تنحلّ إلی قضایا متعدّده طولیه ومتسلسله إلی ما لا نهایه له، وهذا لیس من التسلسّل الباطل، فإنّ کل ذلک عباره عن تحلیلات وتخیّلات، والتسلسّل لا یجری فی الأمور الافتراضیه والتحلیلیه والاعتباریه، لأنّ هذا التسلسّل ینقطع بمجرد قطع الاعتبار وقطع الافتراض، والتسلسّل المحال إنما هو فی الأمور الواقعیه بین العلّل والمعلولات فی الخارج. فلا مانع من تحلیل هذه القضیه عقلاً إلی قضایا متعدّده إلی ما لانهایه له، وکل واحد من هذه القضایا التحلیلیه تدلّ علی عدم حجیه القضیه السابقه، إذ القضیه السابقه مدلول هذه القضیه، لأنّ مدلول هذه القضیه عدم حجیه ظاهر الآیه وهو قضیه بنفسها، فکل قضیه تحلیلیه فی طول هذه السلسله تدلّ علی عدم حجیه ظهور الآیه.

ونتیجه ذلک أنَّ الحجیه وعدم الحجیه لا یمکن اجتماعهما فی قضیه واحده. فکل واحده من هذه القضیه التحلیلیه تدلّ علی عدم حجیه ظهور الآیه المبارکه، ولهذا لا یمکن أن تجتمع الحجیه مع عدم الحجیه فی قضیهٍ واحدهٍ.

ص: ۱۵۴

ولکن هذا مجرد افتراض وتحلیل، إذ القضایا التحلیلیه لا واقع موضوعی لها لا فی عالم الواقع والخارج ولا فی عالم اللوح الذی هو أعمّ من عالم الواقع، ولیست موضوعاً للآثار والأحکام الشرعیه. فإذن هذا مجرد افتراض.

وأما إذا کانت الآیه مجرد قضیه خارجیه ــــــ کما هو الظاهرــــــ فإنّ هذه الآیه تدلّ علی عدم حجیه ظواهر سائر الآیات الموجوده فی الخارج، فهی قضیه خارجیه، فعندئذ هل یمکن الحکم بعدم حجیه هذه الآیه المبارکه او لا؟ سوف یأتی الکلام فیه إن شاء الله تعالی.

وأما إذا کانت القضیه الحقیقیه إخباریه فالقضیه الإخباریه التی هی مسار الجدل بین الأصولیین نحو (فإذا قال زید: کل خبر کاذب) فإنّ هذا الخبر خبر زید ومدلوله أیضا خبر زید ویدلّ علی أنَّ کلّ خبر کاذب سواء کان موجوداً أو سیوجد فی الخارج، فالعقل یحلّل هذه القضیه إلی قضایا متعدّده طولیه متسلسِله إلی ما لا نهایه له. وکل واحد من هذه القضایا التحلیلیه فی هذه

السلسله الطوليه تدلّ على كذب طرفيها، أى القضيتين اللتين فى طرفيها، أى تدلّ على كذب القضيه التى ما بعدها وكذب القضيه التى ما قبلها، فإذا فرضنا أنّ هذه القضيه صادقه فالقضيه المحكى بها كاذبه لا محاله، لأنّها تدلّ على كذبها، فهى لو كانت صادقه فالقضيه المحكى بها كاذبه لا محاله، والقضيه الحاكيه عنها أيضا كاذبه، لأنّ القضيه الحاكيه عنها تدلّ على كذبها، والمفروض أنّها صادقه، فكلّ قضيه تحليليه من هذه القضايا الطوليه فى هذه السلسله إن كانت صادقه فهى تدلّ على كذب القضيتين فى طرفيها أى قضيه ما قبلها وقضيه ما بعدها.

وإن كانت كاذبه فهى تدلّ على صدق طرفيها أى صدق القضيه التى ما قبلها وصدق القضيه التى ما بعدها، والقضيه المحكى عنها أيضاً صادقه، لأنَّ القضيه الحاكيه عنها تدلّ على كذبها والمفروض أنَّها كاذبه، فإن كانت كل واحدٍ من هذه القضايا التحليليه صادقةً فتدلّ على كذب طرفيها أى قضيه ما قبلها وما بعدها، وإن كانت كاذبةً فتدلّ على صدق طرفيها أى ما قبلها وما بعدها.

ص: ١٥٥

ونتيجه ذلك أنّ الصدق والكذب لا يمكن اجتماعهما فى قضيهٍ واحدهٍ، فالكذب فى قضيه والصدق فى قضيه أخرى.

ولكن هـذا ايضاً مجرد افتراض وتحليل ولاواقع موضوعى له لا فى عالم الثبوت والواقع ولا فى عالم اللوح الذى هو أعمّ من عالم الثبوت والواقع.

ومن هنا القضايا التحليليه ليست موضوعاً للآثار والأحكام الشرعيه، لأنّها مجرد تصوّرات ولا واقع موضوعى لها.

النقطه الثانيه: أنَّ فى هذه القضيه سواء كانت إخباريه أم إنشائيه هل يمكن اسراء عدم الحجيه إلى هذه القضيه أيضا أولا يمكن؟

يمكن اسـراء عدم الحجيه إلى هذه القضـيه بتنقيح المناط، فملاك عدم حجيه ظواهر سائر الآيات نفس هذا الملاك موجودٌ فى ظاهر هـذه الآيه، وكـذلك إذا كانت القضـيه الحقيقيه إخباريهً، فإنَّ ملاك الكذب الموجود فى سائر أخبار زيد بعينه موجود فى هذا الخبر الصادر منه.

فإذن يمكن إسراء عدم الحجيه إلى هذه الآيه بتنقيح المناط.

وأما بالـدلاله الالتزاميه فلا يمكن، لأنّ الـدلاله الالتزاميه تابعهٌ للـدلاله المطابقيه حـدوثاً وحجيهً، فحـدوث الدلاله الالتزاميه معلولٌ لحـدوث الـدلاله المطابقيه، فإذا حـدثت الـدلاله المطابقيه حـدثت الـدلاله الالتزاميه، وإذا صارت الـدلاله المطابقيه حجهً صارت الـدلاله الالتزاميه أيضاً حجهً، فإذا سـقطت الـدلاله المطابقيه عن الحجيه سـقطت الـدلاله الالتزاميه أيضاً عن الحجيه، فإذن الدلاله الالتزاميه تدور مدار الدلاله المطابقيه حدوثاً وحجيهً.

وأما فى المقام فالدلاله الالتزاميه غير معقوله حتى فيما إذا كنّا نقطع بثبوت الملازمه بين عدم حجيه ظواهر سائر الآيات وبين عدم حجيه ظاهر هـذه الآيه، فإنّ هـذه الـدلاله الالتزاميه نقيض الـدلاله المطابقيه ورافعه لها فكيف تكون دلاله التزاميه لها؟ ولا يمكن اجتماعهمـا فى زمن واحـد فإنهـا نقيض الـدلاله المطابقيه ورافعهٌ لها، فيلزم من فرض وجودها عـدمها، فإنّ وجودها رافع للـدلاله المطابقيه وإذا ارتفعت الـدلاله المطابقيه ترتفع الـدلاله الالتزاميه أيضاً فيلزم من فرض وجودها عدمها، فلا يعقل فى المقام الدلاله الالـتزاميه حـتى فى صوره القطع بالملازمه فضـلاً عن كون هـذه الملازمه ارتكـازيهً عرفيهً ناشـئهً من مناسـبه الحكم والموضوع الارتكازيه.

ص: ۱۵۶

هذا كلّه فی مقام الثبوت.

واما فی مقام الإثبات فهل یمکن شمول الدلیل لظهور هذه الآیه المبارکه؟ فإنّ الدلیل علی حجیه الظواهر السیره القطعیه من العقلاء الممضاه شرعاً فهل یمکن تخصیص هذه السیره بهذه الآیه المبارکه وإخراج ظهور سائر الآیات عنها فتکون السیره مختصةٌ بظهور هذه الآیه وظهور الروایات وأما ظهور سائر الآیات فهی خارجةٌ عنها؟

لا یمکن هذا التخصیص ولا دلیل علیه. فإذن لا یمکن شمول السیره لکلیهما معاً أی لظهور هذه الآیه وظهور سائر الآیات لتعارضهما، لأنّ السیره لا یمکن أن تشمل الدلیلین المتعارضین، فکما أنّ ظهور سائر الآیات خارجٌ عن السیره فکذلک ظهور هذه الآیه. وعلی هذا فالمرجع هو الأصل العملی، والأصل العملی فی المقام یختلف، فإن کان هنا علم إجمالی بأنّ بعض ظهور هذه الآیات مطابق للواقع وجب الاحتیاط بمقتضی العلم الاجمالی.

حجیه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجیه الظواهر

إلی هنا قد تبین أن الآیه الشریفه ـــــ بناءً علی أن المتشابه یشمل الظاهر ـــــــ تدل علی عدم حجیه ظواهر سائر الآیات تعبدا لا واقعا، لأن هذه الدلاله مستنده الی الظهور والظهور غایته أنه یفید الظن فهذه الدلاله ظنیه، وعلی هذا فالملازمه بین عدم حجیه ظواهر سائر الآیات وبین عدم حجیه ظاهر هذه الآیه إن کانت واقعیه وقطعیه فالدلاله الالتزامیه تکون قطعیه لأنها تشکل دلاله التزامیه قطعیه فعندئذ یستحیل هذه الدلاله فإن هذه الآیه المبارکه تدل علی عدم حجیه ظواهر سائر الآیات بالمطابقه وبالالتزام علی عدم حجیه نفسها فلو کانت هذه الدلاله قطعیه لزم من فرض وجود حجیتها عدم حجیتها واقعا، وهو مستحیل،

ولکن حیث ان هذه الدلاله ظنیه فالملازمه بینهما ملازمه ظنیه ولیست ملازمه واقعیه وقطعیه أی الملازمه بین عدم حجیه ظواهر سائر الآیات وعدم حجیه ظاهر هذه الآیه ظنیه.

ص: ۱۵۷

وعلی هذا فهذه الآیه تدل عدم حجیه ظواهر سائر الآیات تعبدا بالمطابقه وبالالتزام علی عدم حجیه نفسها تعبدا وظاهرا، وهذا لیس بمحال، لاحتمال عدم مطابقه هذه الدلاله للواقع، غایه الامر أنه لا یمکن الالتزام به فی مقام الاثبات، لأن جعل الحجیه لشیء الذی یستلزم منه عدم حجیته ظاهرا لغو، لا أنه محال.

فإذن لا یلزم من فرض وجودها عدمها واقعا حتی یکون محالا، بل یلزم من فرض وجود حجیتها عدم حجیتها ظاهرا، وهذا لیس بمحال، بل هو لغو من هذه الناحیه، فلا یمکن الالتزام به،

والظاهر ان الآیه الشریفه من القضایا الخارجیه لا من القضایا الحقیقیه، وأما القضیه الحقیقیه علی ما تقدم من أنها تنحل الی قضایا

متعدده الى ما لا نهايه له سواء كانت إنشائيه أم إخباريه فقد ذكرنا أن هذا مجرد افتراض، وليس هذا معنى القضيه الحقيقيه، فإن القضيه الحقيقيه الانحلال فيها واقعی لا افتراضی وهمی، مثلا الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع والوجوب ينحل بانحلال المستطيع فی الخارج، فمتی وجد المستطيع فی الخارج وجد الوجوب، وكذلك جعل الشارع وجوب الصلاه على البالغ العاقل القادر بنحو القضيه الحقيقيه وهذا الوجوب ينحل بانحلال موضوعه فی الخارج فمتی وجد البالغ العاقل القادر وجد الوجوب أيضا وهذا معنى فعليه فاعليه الحكم بفعليه موضوعه فی الخارج، وليس معنى القضيه الحقيقه التحليلات العقليه فی عالم والذهن، فإن الانحلال فی القضيه الحقيقيه واقعی، هذا كله فی مقام الثبوت.

واما فی مقام الاثبات فهل هنا دليل على حجيه ظواهر الآيات يشمل ظهور هذه الآيه وظهور سائر الآيات أو يشمل ظهور هذه الآيه دون ظهور سائر الآيات أو بالعكس أولا هذا ولا ذاک؟

والجواب ان الدليل على حجيه الظواهر سيره العقلاء الممضاه شرعا فإن هذه السيره من جهه إمضاء الشارع تكون حجه وتدل على حجيه ظواهر الالفاظ ومنها ظواهر الكتاب وظواهر الآيات ومن الواضح ان هذه السيره لا يمكن ان تشمل ظهور هذه الآيه وظهور سائر الآيات معا، لاستلزامه التناقض والتهافت فإن الجمع بين ظهور هذه الآيه وظهور سائر الآيات غير ممكن، فلا يمكن شمول السيره لظهور هذه الآيه وظهور سائر الآيات ولا يمكن ان تدل على حجيه ظهور هذه الآيه وظواهر سائر الآيات معا، فهذا غير معقول، واما شمول السيره لظهور أحدهما إما ظهور هذه الآيه أو ظواهر سائر الآيات فهو وإن كان ممكنا إلا أنه لا يمكن فی مقام الإثبات، لأن نسبه الدليل إلى كلا الظهورين نسبه واحده فلا يمكن الحكم بأن السيره تشمل أحدهما ولا تشمل الآخر، لأنه ترجيح من غير مرجح، فلا يمكن ذلک.

ص: ۱۵۸

فإذن السيره لا تشمل كلا الظهورين معا، لاستلزامه التناقض والتهافت أی یلزم من حجیته عدم الحجیه، وأما شمول السیره لأحد الظهورين إما ظهور هذه الآيه أو ظواهر سائر الآيات فهو لا يمكن من جهه الترجيح بلا مرجح بعد ما كانت نسبه السيره الى كلا الظهورين نسبه واحده وعلى حد سواء.

هذا مضافا الى ان تخصيص السيره بظهور هذه الآيه وخروج ظواهر سائر الآيات عن السيره فمعنى ذلك أن ظواهر سائر الآيات لا دليل على حجيتها، فإن الدليل على حجيه الظواهر منحصر بالسيره والسيره مختصه بظهور هذه الآيه من جهه دليل خارجی، وإما ظهور سائر الآيات فقد خرج عن السيره، فإذن لا دليل على حجيتها، وعلى هذا فالاستدلال بهذه الآيه على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات يكون لغوا وبلا فائده لفرض أن ظواهر تلك الآيات لا تكون حجه من جهه عدم الدليل على حجيتها فلا مبرر للاستدلال على هذه الآيه على عدم حجيتها أيضا لأنه لغو، فمن أجل ذلك هذا التخصيص أولاً بحاجه الى دليل. وثانياً على تقدير التخصيص فلا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات لأنه لغو، باعتبار ان ظواهر سائر الآيات لا يكون حجه فی المرتبه السابقه فلا معنى للاستدلال على عدم حجيتها، فإن الاستدلال على عدم حجيتها يكون لغوا.

وبكلمه واضحه أن هذه الآيه المباركه ناظره الى ظواهر سائر الآيات وتدل على عدم حجيتها ومن الواضح ان شمول هذ الآيه لظواهر سائر الآيات إنما هو بالإطلاق لا بالنص فإذن ما هو الدليل على حجيه ظاهر هذه الآيه؟ والدليل على حجيه ظاهر الآيه إنما هو سيره العقلاء والمفروض ان سيره العقلاء لا يمكن ان تشمل كلا الظهورين معا أی ظهور هذه الآيه وظهور سائر الآيات لاستلزامه التناقض والتهافت.

وأما تخصيص سيره العقلاء بظهور هذه الآيه فهو أيضا لا يمكن لأن هذه الآيه تدل على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات بالمطابقه وبالالتزام على عدم حجيه نفسها، وعندئذ يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها ظاهرا، وهذا وإن لم يكن محالا إلا أنه لغو و بلا فائده، فمن أجل ذلك لا يمكن تخصيص السيره بظاهر هذه الآيه لاستلزامه هذا المحذور فإن هذه الآيه بظهورها تدل على عدم حجيه ظواهر سائر الآيات تعبدا وبالالتزام من جهه تنقيح المناط او من جهه الملازمه الظنيه تدل على عدم حجيه نفسها فيلزم من فرض وجود حجيتها عدمها ظاهرا وهذا وإن لم يكن محالا لكنه لغو ضروره أن جعل الحجيه لشيء يستلزم عدم حجيته ظاهرا فهو لغو ولا يكن صدوره من المولى الحكيم.

واما تخصيص السيره بظواهر سائر الآيات بالدليل فلا مانع منه فإذا كان هناك دليل يدل على تخصيص السيره بظواهر سائر الآيات فلا يلزم هذا المحذور.

فالنتيجه أن الدليل على حجيه الظواهر السيره وهى لا تشمل كلا الظهورين أى ظهور هذه الآيه وظهور سائر الآيات معا لاستلزامه التناقض وأما شمولها لظهور هذه الآيه وتخصيص السيره بظهور هذه الآيه فهو لا يمكن لاستلزامه محذور اللغويه وهو يلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها ظاهرا، ولكن لا مانع من تخصيص السيره بدليل بظواهر سائر الآيات فإنه لا يلزم هذا المحذور.

ثم أن المستفاد من مجموع صدر هذه الآيه وذيلها أنها أجنبيه عن الدلاله على عدم حجيه الظواهر، فإن الوارد فيها (هُوَ الَّذِیَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فی قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَهِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ) (۱) فمورد هذه الآيه بحسب المستفاد من صدرها وذيلها هم النصارى فقد كان منهم معاندون للدين الإسلامى يتبعون المتشابه من الآيات الكريمه ابتغاء الفتنه بين المسلمين وتأويله بما لا يرضى الله حتى تتزلزل عقائد المسلمين بالإسلام.

۱- آل عمران/السوره۳، الآيه۷.

حجيه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر

تحصّل مما ذكرنا أنه لا يمكن الاستدلال بهذه الآيه المباركه على عدم حجيه ظواهر الكتاب لا ثبوتا ولا إثباتا، هذا مضافا الى أن هـذه الآيه المباركه أجنبيه عن عدم حجيه ظاهر الكتاب فإنها بحسب صدرها وهو قوله تعالى: (هُوَ الَّذِیَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) (١) فی مقام بيان تقسيم الآيات القرآنيه إلى قسمين: أحدهما آيات محكمات والآخر آيـات متشابهـات ثم بعـد ذلـك ذكر عزّ من قائـل (فَأَمَّا الَّذِينَ فی قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَهِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ) وهم الكفار فی صـدر الإسـلام فهم الـذين فی قلبوهم زيغ وفتنه وحقـد للإسـلام فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه وابتغاء تـأويله (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ) فـإن الكفار الـذين فی قلبوهم حقـد للإسـلام وزيغ وفتنه وحسـد وبغض وعداوه للإسـلام والمسـلمين يتبعون ما تشابه من الآيات لغرض إلقاء الفتنه والتفرقه بين المسلمين وإلقاء وتشويه سمعتهم وسمعه الإسـلام، ولهذا قد ورد فی الروايات أنهم أدعو أن عيسى(ع) بن الله وروحه ويريدوا بذلك تشويه سمعه المسلمين وتشويه سمعه الرساله للنبی الأكرم(ص).

فالآيه إنمـا هی فی مقـام ذم هؤلاء الكفار بما أنهم يريـدون إلقاء الفتنه بين المسـلمين فيتبعون ما تشابه من الآيات وتأويلها بهـذا الغرض، ومـا يعلم تـأويله الا الله والراسـخون فی العلم، فـإذن الآيه المبـاركه إنما هی فی مقام بيان هـذه المسأله وهی أن الكفار غرضهم من اتباع الآيات المتشابهات إنما هو إلقاء الفتنه بين المسلمين والتفرقه بنهم وليس مفادها الإرشاد الى عدم حجيه ظواهر الكتاب فلا صله للآيه المباركه بدلالتها على عدم حجيه ظاهر الكتاب.

١- آل عمران/السوره٣، الآيه٧.

هـذا من نـاحيه، ومن نـاحيه أخرى ان المراد من المتشـابه فی الآيه الكريمه تاره يكون المتشابه المفهومی أی المتشابه فی المعنى وفی المـدلول الوضـعی كالألفاظ المشتركه فإنها مجمله ومتشابه فی المعنى الموضوع له فلفظ العين لا ندری أنها موضوعه للعين الباكيه او الجاريه وكذلك القرء فلا نعلم أنه موضوع للطهر او الحيض وهكذا.

فالألفاظ المشتركه ألفاظ مشتبه ومجمله من حيث مدلولها الوضعی ومن حيث معناها ومفهومها.

واخرى يكون التشـابه فی المصـداق الخـارجی وأمـا المفهوم فهو متعين ولكن مصـداق الخـارج مجمل ومردد بين موجودين فی الخارج او اكثر من ذلك.

وهـل المراد من المتشـابه فی الآيه المبـاركه هو المتشابه بحسب المـدلول الوضـعی او المتشابه فی المصـداق الخارجی مع تعين المفهوم وضعا؟ فيه وجهان.

ذهب بعض المحققين(قده) (۱) الى الوجه الثانى وان المراد من المتشـابه فى الآيه هو المتشابه المصـداقى لا المتشابه المفهومى وقد استدل على ذلک بوجوه:

الوجه الأول: أن المراد من المتشابه فى الآيه لو كان هو المتشابه المفهومى فهو لا يتناسب ولا ينسـجم مع توصيف الله للقرآن أنه هـدًى للنـاس ونور وبيـان وتبيـان ولسان عربى مبين، فإن هـذه التعبيرات معناها أنه لا اجمال فى القرآن ولا تشابه فيه وهـذا قرينه على ان المراد من المتشابه هو المتشابه المصداقى الخارجى وأما بحسب المدلول الوضعى فهو متعين ومعلوم ولا تشابه فيه.

هكذا ذكره قده، وللمناقشه فيه مجال.

أما قوله تعالى: (هدًى للمتقين) (۲) والمراد من الهـدى الهدى المعنوى والروحى باعتبار ان القرآن يجهز الإنسان بعريضه الدين والثبات والاستقامه والاعتدال وهذا الوصف وصف للقرآن بما هو قرآن لا وصف لكل آيه فى القرآن او لكل مقطع فى القرآن.

۱- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الهاشمى، ج۴، ص۲۸۱.
۲- البقره/السوره۲، الآيه۲.

وأما قوله تعالى: (نور) (١) ... فالنور صفه للقرآن لا ـ أنه صفه لكل آيه من آيات القرآن او لكل مقطع من مقاطعه، وهو نور معنوى ونور روحى ويزود الإنسان بالإيمان الراسخ والثبات على الملكات الفاضله والاستقامه فى الدين لأن هذه الاستقامه تعدّل سلوك الإنسان فى الخارج وتمنع من الانحرافات السلوكيه فالإيمان الثابت والاستقامه على الدين والثبات عليه يعدّل سلوك الإنسان فى الخارج فالمراد من النور فى مقابل الجهل والظلمه لا أن المراد منه مدلول اللفظ ومعناه.

وأما التبيان والبيان فالظاهر من التبيان أن القرآن حجه فى الآيات المتكفله للأحكام المولويه كآيات الأحكام وعبره وتجربه فى سائر الآيات للناس وإرشاد الى مصالحهم فى الحياه الدنيويه والأخرويه هذا هو المراد من التبيان وليس المراد منه مدلول اللفظ أى مدلول الآيات وضعا فالمراد من التبيان هو الحجه والعبره والتجربه فى الحياه والإرشاد الى المصالح الدنيويه والأخرويه. وأما ان القرآن لسان عربى مبين فهذا واضح فإن لغه القرآن من أفصح اللغات العربيه وهذا أمر ظاهر.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن المراد من هذه الأوصاف أن دلاله الآيات على معانيها واضحه ولا اجمال فيها ولا تشابه، ولكن مع ذلك لا ـ تدل على نفى المتشابه فإن هذه الآيات تدل على ان القرآن بما هو قرآن له معنى واضح وجلى وليس فيه اجمال ولا تدل على نفى الاجمال والتشابه فى أى آيه من القرآن الكريم.

فالنتيجه أن هذه الآيات المتكفله لهذه الأوصاف الظاهر منها أن هذه الأوصاف أوصاف للقرآن بما هو قرآن، هذا مضافا إلى أن كل آيه هدى أو نور أو تبيان أو بيان وإن كان مجملا لدينا ولكن ليس مجملا ومتشابها عند الراسخين فى العلم.

هذا هو الوجه الأول وجوابه.

ص: ۱۶۳

۱- المائده/السوره۵، الآیه۱۵.

الوجه الثانی: أن التعبیر بالاتباع فی هذه الآیه المبارکه: (فیتبعون ما تشابه)یدل علی ان المراد من المتشابه المصداقی لان من الواضح ان الاتباع یتطلب ان یکون المعنی معلوما وان یکون المتبوع معینا فإن الاتباع نسبه بین التابع والمتبوع والنسبه متقومه ذاتا وحقیقه بشخص طرفیها ولهذا تکون نسبه طرفیها الیها کنسبه الجنس والفصل الی النوع، فإذن الاتباع یتطلب کون المتبوع معلوما، وهذا بنفسه یقتضی أن یکون المراد من التشابه التشابه المصداقی فإن التشابه المفهومی لیس معلوما ومعینا ولا معنی لاتباعه.

فإذن کلمه الاتباع تقتضی ذلک فیکون المراد من الاتباع اتباع المتشابه المصداقی، فإنه مثل لفظ الصراط فی قوله تعالی أهدنا الصراط المستقیم، ولفظ المعراج ولفظ العرش وما شاکل ذلک إذ لا شبهه أن لهذه الالفاظ معان ولمعانیها مصداق واقعی وحقیقی ومعناها معلوم ومعین لأن لفظ الصراط لیس من الالفاظ المجمله وکذا لفظ العرش. ولکن فی الخارج له مصداقان مصداق واقعی لا طریق لنا إلیه ومصداق ظاهری والکفار یتبعون المصداق الظاهری لغرض إیجاد الفتنه وتشویه سمعه الإسلام والمسلمین.

حجیه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجیه الظواهر

إلی هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتیجه وهی أن الأوصاف المذکوره فی الآیات الکریمه کوصف القرآن بأنه هدًی للناس وأنه نور وتبیان وبیان ولسان عربی مبین وغیر ذلک، هذه الأوصاف لا تمنع عن وجود آیات متشابهه مفهوما، أما أنه هدًی سواء کان ملحوظا بنحو العموم المجموعی بالنسبه الی الآیات أو بنحو العموم الاستغراقی فإن العنوان معرف للآیات کالتنزیل والفرقان والکتاب وما شاکل ذلک فإنه عنوان معرف ومشیر الی الآیات الکریمه وهدًی صفه للآیه بلحاظ مدلولها وهی صفه معنویه وروحیه ولیس هدًی لمدلول الآیه المبارکه ومعنی لها بل هو صفه للآیه وصفه روحیه ومعنویه باعتبار أن الآیه تجهز الإنسان بعریضه الدین والثبات علیه والاستقامه والاعتدال وهذه الصفات النفسانیه الحمیده تؤثر فی سلوکیات الإنسان فی الخارج وتمنعه عن الانحرافات، وأما النور فهو أیضا صفه للآیه الکریمه بلحاظ مضمونه ومدلوله وهو أیضا صفه روحانیه ومعنویه ولیس النور معنًی للآیه الکریمه ومدلولاً لها، بل بلحاظ أن الآیه بما لها من المضمون روحانیه ومعنویه فإن الآیه تزود الإنسان بنور الإیمان وبالملکات الفاضله والأخلاق السامیه فبهذا اللحاظ تکون الآیات الکریمه نور ولا مانع من أن تکون جمیع الآیات نوراً وهدًی حتی الآیات المتشابهه لأنها متشابهه عندنا ولیست من المتشابه عند الراسخین فی العلم فإذن هدًی صفه للقرآن بما هو مشیر وعنوان ومعرف للآیات سواء کان بنحو العموم المجموعی أو کان بنحو العموم الاستغراقی وعلی کلا التقدیرین فهو لا یمنع عن وجود آیه متشابهه ومجمله مفهوما.

ص: ۱۶۴

وأما التبیان والبیان فهما أیضا صفتان للآیات المبارکه بلحاظ مدلولیهما سواء کانت حجه کما فی آیات الأحکام الالزامیه أو تکون عبره وإرشادا ودرسا لنا وبهذا اللحاظ تکون بیان وتبیان، وأما کون القرآن لسانا عربیا فهو صفه للفظ بلحاظ معناه.

فالنتیجه أن شیء من هذه الأوصاف لا یمنع عن وجود آیه متشابهه ومجمله مفهوما.

هذا هو الوجه الأول وجوابه.

الوجه الثانی: أن الوارد فی هذه الآیه المبارکه (فَأَمَّا الَّذِینَ فی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَهِ وَابْتِغَاء تَأْوِیلِهِ وَمَا یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ) فإن الاتباع فی الآیه یتطلب کون مدلولها متعیّنا حتی یصدق علیه الاتباع لأنه نسبه متقومه ذاتا وحقیقه بشخص طرفیها وشخص طرفیها لا بد أن یکون متعیّنا أی التابع والمتبوع لأن نسبتهما إلیها کنسبه الجنس والفصل الی النوع فالجنس والفصل لا یمکن ان یکونا مرددین بین شیئین فلا بد من تعیّنهما، فالاتباع فی الآیه یتطلب کون مدلولها متعیّنا وأما إذا لم یکن مدلولها متعینا ویکون مرددا بین معنیین فلا معنی لاتباع هذه الآیه. فالاتباع فی هذه الآیه إذا کان بالنسبه الی مفهومها فهو غیر متصور وغیر متحقق فإذن لا محاله یکون الاتباع بلحاظ مصداقها ومن هنا یکون المراد من المتشابه فی الآیه الکریمه هو المتشابه المصداقی لا المفهومی فإن کلمه الاتباع قرینه علی ذلک لأن المتشابه المفهومی غیر قابل للاتباع ولا یتصور اتباعه لأن اتباع الآیه یتطلب کون مدلولها متعینا حتی یُتّبع.

فإذن کلمه اتباع قرینه علی ان المراد من المتشابه فی الآیه الکریمه هو المتشابه المصداقی لا المتشابه المفهومی.

والجواب عن ذلک: أن کلمه الاتباع وإن کانت تتطلب کون التابع والمتبوع متعیّنا ومعلوما ولکن لا تتطلب کون مدلول الآیه متعیّنا، لأن اتباع الآیه لا یتطلب کون مدلولها متعینا وإنما یتطلب کون ما یتبع به متعینا وعلی هذا یعقل اتباع المتشابه المفهومی فإنه إذا اتبع المتشابه المفهومی فی أحد مفهومیه بدون قرینه فیکون هذا منه اتباع للمتشابه المفهومی فإن أحد معنییه مفهوم له لأنه موضوع لکلا المفهومین کلفظ القرء فهو موضوع لکلا المفهومین مفهوم الحیض ومفهوم الطهر وکذلک لفظ العین فاتباع المتشابه فی أحد مفهومیه اتباع للمتشابه المفهومی ولیس اتباع للمتشابه المصادقی فما ذکره(قده) من ان اتباع الآیه یتطلب کون مدلولها متعینا ومعلوما لا یمکن المساعده علیه.

ص: ۱۶۵

الوجه الثالث: أن الوارد فی هذه الآیه قوله تعالی: (ابتغاء تأویله). فإن کلمه التأویل قرینه علی أن المراد من المتشابه هو المصداقی لا الأعم منه ومن المفهومی لأن حمل اللفظ الظاهر فی معنی علی خلاف ظاهره بدون قرینه مما یصدق علیه التأویل واما حمل اللفظ المجمل المردد بین معنیین متساویین علی أحدهما فلا یصدق علیه التأویل.

وأیضا أن ما ورد فی الآیات من الالفاظ کلفظ الصراط ولفظ الید ولفظ الکرسی ولفظ العرش وما شاکل ذلک فإن معانی هذه الالفاظ ظاهره ولا اجمال فی معانیها ولا اشتباه وإنما الاجمال والاشتباه فی مصادیقها فإن لها مصادیق فی عالم الخارج وهو عالم الماده وعالم الشهود ولها مصادیق معنویه فی عالم الغیب ومصادیقها فی عالم الشهود والماده لا تنسجم مع مصادیقها فی عالم الغیب ولا طریق لنا الی عالم الغیب لأنه لا یعلم به إلا الله ومَن ارتضی من رسول، وأما مصادیقها فی عالم الخارج وهو عالم الشهود والماده فهی معلومه، والکفار والمعاندون للدین الإسلامی یأخذون بهذه المصادیق لإلقاء الفتنه بین المسلمین وتزلزل إیمانهم برساله الرسول الأکرم(ص).

فإذن هذه الالفاظ لا اجمال ولا اشتباه فی مفاهیمها ومعانیها وإنما الاجمال والاشتباه فی مصادیقها فإن مصادیقها فی عالم الخارج وعالم الشهود والحضور لا تنسجم مع مصادیقها فی عالم الغیب.

حجیه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجیه الظواهر

الوجه الثالث: من الوجوه التی ذکرها بعض المحققین(قده) من أن کلمه التأویل الوارده فی هذه الآیه المبارکه قرینه علی ان المراد من المتشابه المتشابه المصداقی لا المتشابه المفهومی، وقد أفاد فی وجه ذلک أن حمل اللفظ الظاهر فی معنًی علی خلاف ظاهره بدون قرینه یعد تأویلًا وأما حمل اللفظ المجمل علی أحد احتمالیه بدون قرینه فلا یسمی تأویلًا فالمجمل مردد بین معنیین وکان احتمال کل منهما شبیه باحتمال الآخر فهما احتمالان متساویان فحمل اللفظ علی إراده أحدهما بدون قرینه لا یسمی تأویلا فالتأویل مختص بنظر العرف والعقلاء باللفظ الظاهر فی معنًی وحمله علی إراده خلاف ظاهره بدون قرینه فهذا یسمی تأویلًا کلفظ الأمر الظاهر فی الوجوب وحمله علی الندب بدون قرینه یسمی تأویلًا وحمل النهی الظاهر فی الحرمه علی الکراهه بدون قرینه یسمی تأویلاً، وأما حمل اللفظ المتشابه والمجمل کاللفظ المشترک المردد بین معنیین أو أکثر علی إراده أحدهما المعین بدون قرینه لا یسمی تأویلا.

ص: ۱۶۶

هذا من ناحیه .

ومن ناحیه أخری قد ذکر(قده) أنه ورد فی الآیات المبارکه کلمه الصراط وکلمه الکرسی وکلمه العرش وکلمه الید وما شاکلها فإن هذه الالفاظ الوارده فی الآیات المبارکه لیست من الالفاظ المجمله والمتشابهه مفهوما فإن مفهوم هذه الالفاظ واضح وهی

ظاهره فی معانیها وفی مدلولاتها الوضعیه فلا إجمال ولا اشتباه فیها، والاشتباه والابهام إنما هو فی مصادیقها فإن لهذه الالفاظ مصداق فی عالم الخارج وهو عالم الشهود والعیان والماده ولها مصداق فی عالم الغیب ومصداقها فی عالم الخارج لا ینسجم مع مصداقها فی عالم الغیب ولا طریق لنا الی عالم الغیب لقوله تعالی: (عَالِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلَی غَیْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَی مِن رَّسُولٍ) (۱)

فإذن لا ندری ما هی مصادیقها فی عالم الغیب ونعلم أن مصادیقها فی عالم الغیب غیر مصادیقها فی عالم الشهود والماده ولکن أعداء الاسلام والمبغضین للدین الاسلامی أخذوا مصادیق هذه الالفاظ فی عالم الخارج وهو عالم الشهود والماده لإلقاء الفتنه والتشویش علی أذهان المسلمین وعلی سمعه الدین الاسلامی وإیذاء النبی الأکرم(ص) طعنا علی الدین الاسلامی وتشویها علی لرساله النبی الأکرم(ص).

هکذا ذکره(قده) علی ما فی تقریر بحثه.

وللمناقشه فیه مجال.

أما أولاً: فلأن حمل اللفظ الظاهر فی معنی علی إراده خلاف ظاهره بدون قرینه یکون تأویلًا فهذا مما لا شبهه فیه، بل الظاهر أن حمل اللفظ المجمل والمشتبه علی إراده أحدهما بدون قرینه أیضا تأویل، والتأویل لا یکون منوطا بظهور اللفظ فی معنی وحمله علی إراده خلاف ظاهره فإن إراده معنی من اللفظ لا یکون اللفظ ظاهرا فیه بدون قرینه وعنایه زائده فهو تأویل.

هذا مضافا إلی أن اللفظ المجمل وهو اللفظ المشترک إذا صدر من متکلم ظاهر فی إراده أحدهما فإذا صدر لفظ العین من متکلم عرفی ظاهر فی أنه أراد أحد معنییه وکذلک إذا صدر من المتکلم العرفی لفظ القرء فهو ظاهر فی أنه أراد أحد معنییه، فعندئذ حمل هذا اللفظ علی إراده أحدهما معینا بدون قرینه وهو خلاف ظاهره یکون تأویلا فإنه ظاهر فی إراده أحدهما وهو الجامع وحمله علی إراده أحدهما المعین فی الخارج بدون قرینه فهو تأویل، فإذن لا فرق بین أن یکون اللفظ ظاهرا فی معنی خاص وحمله علی خلاف ظاهره بدون قرینه تأویل وکذلک إذا کان اللفظ ظاهرا فی معنی جامع وحمله علی إراده أحد فردیه فی الخارج بدون قرینه تأویل یعنی خلاف الظاهر.

۱- الجن/السوره۷۲، الآیه۲۶.

فإذن لا فرق من هذه الناحيه بين المجمل والمحكم وبين الظاهر والمشتبه من هذه الناحيه.

وأما ما ذكره(قده) من أن هذه الكلمات الوارده فی الآيات المباركه ككلمه الصراط والكرسی والعرش واليد وما شاكل ذلك فهذه الالفاظ لا تكون مجمله مفهوما وهذا مما لا شبهه فيه فإن معانيها ظاهره ومعينه ولا اجمال فيها ولا اشتباه كما أن مصاديقها الخارجيه معلومه ولا اجمال فيها، وأما مصاديقها فی عالم الغيب فلا شبهه فی ان المراد من الصراط فی عالم الغيب هو الصراط المعنوی والصراط الروحی ولكن لا طريق لنا إلی إحراز حقيقته ولا نعرف حقيقه الصراط وكذلك المراد من الكرسی فی عالم الغيب هو الكرسی المعنوی وهذا أيضا مما لا شبهه فيه وكذلك العرش ولكن لا طريق لنا الی العلم بحقيقته، ولكن نعلم ان المراد من الكرسی هو الكرسی المعنوی والروحی وكذلك المراد من العرش العرش المعنوی الروحی والمراد من اليد القدره التی هی عين ذاته تعالی وتقدس.

فإذن مصاديق هذه الالفاظ فی عالم الغيب غير مصاديقها فی عالم الخارج ولا اشتباه واجمال بينهما فإن مصاديقها فی عالم الخارج معلومه وظاهره وأما مصاديقها فی عالم الغيب فهی من سنخ آخر وهذا أيضا معلوم ولكن حقيقتها فلا طريق لنا الی معرفتها، نعلم أيضا ان المراد الجدی من هذه الالفاظ هو مصاديقها فی عالم الغيب أی المراد من الكرسی هو الكرسی المعنوی والروحی وكذلك المراد من العرش والصراط وليس المراد منها المصاديق فی عالم الخارج وهو عالم الشهود والماده فإن مصاديقها فی عالم الخارج مراده بإراده تصوريه وأما مصاديقها فی عالم الغيب فهی مراده بإراده جديه ونهائيه وأما المراد بإراده تصوريه فهو يعنی أن الإنسان إذا سمع لفظ الصراط يتبادر فی ذهنه معنًی يكون مرآه لما فی الخارج، أی عند إطلاق اللفظ ينتقل الذهن إليها تصورا لا تصديقا وأما مصايدقها فی عالم الغيب فهی مراده بإراده جديه نهائيه.

ص: ۱۶۸

فالنتیجه أنه لا إجمال فی هذه الالفاظ لا من حیث المفهوم والمعنی ولا من حیث المصادق.

إلی هنا قد تبین أن کلمه التأویل وکلمه الاتباع وکذلک ما ورد فی الکتاب من أن القرآن نور وهدی وتبیان وبیان شیء من ذلک لا یصلح أن یکون قرینه علی أن المراد من المتشابه المتشابه المصداقی لا المفهومی.

فإذن لا مانع من أن یراد من المتشابه أعم من المتشابه المفهومی والمتشابه المصداقی.

کما ظهر مما ذکرنا أن هذه الآیه أجنبیه عن الدلاله علی عدم حجیه ظواهر الکتاب لأنها فی مقام بیان أمر آخر وهو أن المعاندین للإسلام والکفار قاموا بتشویه سمعه الاسلام والمسلمین وتشویه سمعه الرساله وإیذاء النبی الأکرم(ص)، ولیس مفاد الآیه الإرشاد الی عدم حجیه الظواهر.

الوجه الرابع ــــــــ الذی استدل به الإخباریون علی عدم حجیه ظواهر الکتاب ــــــ: هو الروایات، وهی علی طوائف:

الطائفه الأولی (۱) : وهی الداله علی عدم جواز التمسک بالکتاب بدون الرجوع الی الأئمه الأطهار(ع).

ومفادها إلغاء حجیه ظواهر الکتاب فی نفسها بدون الرجوع الی الأئمه الأطهار(ع) ولا یمکن الاستدلال علی استنباط الحکم الشرعی سواء الحکم الفرعی أو الحکم الأصولی بالآیات بدون الرجوع الی الأئمه الأطهار(ع).

ولکن هذا الوجه غیر تام.

حجیه الظواهر – ظواهر الکتاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجیه الظواهر – ظواهر الکتاب

الوجه الثالث: الذی استدل به الإخباریون هو الروایات التی تدل علی عدم حجیه ظواهر الکتاب، وهی علی طوائف:

الطائفه الأولی: وهی التی تدل (۲) علی أنه لا یجوز التمسک بظواهر الکتاب بدون الرجوع الی الأئمه الأطهار(ع) ومعنی ذلک أن ظواهر الکتاب لا تکون حجه فی نفسها وبقطع النظر عن الرجوع الی الأئمه الأطهار(ع) ولا یجوز الاستدلال بها علی عملیه استنباط الحکم الشرعی لا الحکم الفقهی ولا الحکم الأصولی.

ص: ۱۶۹

۱- وسائل الشیعه، الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۷۶، أبواب صفات القاضی، باب۱۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۷۶، أبواب صفات القاضی، باب۱۳، ط آل البیت.

هکذا استدل الإخباریون بهذه الطائفه.

فإن أرادوا بذلك انه لا يجوز العمل بظواهر الكتاب قبل الفحص عن وجود مخصصات ومقيدات وقرائن على خلاف ظواهر الكتاب.

إن أرادوا ذلك فهو صحيح ومتين جداً لأنه لا يجوز التمسك بعمومات الكتاب وإطلاقاته والعمل بظواهره قبل الفحص ولا بد من الفحص فى مظان وجود هذه المخصصات والمقيدات والقرائن فى الأبواب المناسبه لها، فإن وجد المخصص أو المقيد أو القرينه فلا يمكن العمل بأصاله العموم أو أصاله الإطلاق أو أصاله الظهور، وإن لم يجد مخصص أو مقيد فى الأبواب المناسبه لها فلا مانع من التمسك بأصاله العموم أو أصاله الإطلاق وهذا واضح جدا، فإن قبل الفحص لا يجوز التمسك بعمومات الكتاب وإطلاقاته والعمل بظواهره ولا بد من الفحص عن وجود مخصصات ومقيدات فى روايات الأئمه الأطهار(ع) ووجود قرائن لها فى الأبواب المناسبه لها وفى مظان وجودها، إلا أنه لا فرق فى ذلك بين ظواهر الآيات وظواهر السنه، فكما أن العمل بظواهر الآيات لا يجوز قبل الفحص عن وجود مخصصات ومقيدات وقرائن فى الروايات الواصله عن الأئمه الأطهار(ع) كذلك لا يجوز العمل بالعمومات والمطلقات والظواهر فى السنه قبل الفحص عن وجود المخصصات والمقيدات والقرائن لها.

فإذن تخصيص الإخباريين ذلك بظواهر الكتاب دون ظواهر السنه لا وجه له.

وإن أراد الإخباريون من هذه الروايات الداله على عدم جواز التمسك بالكتاب بدون الرجوع الى الأئمه الأطهار(ع) أن هذه الروايات تدل على عدم حجيه ظواهر الكتاب مطلقا وأن مفادها إلغاء حجيه الكتاب نهائيا وأن ظواهر الكتاب لا تكون حجه مطلقا لا قبل الفحص ولا بعد الفحص فلا يجوز التمسك بعموم الكتاب ولا بإطلاقه لا قبل الفحص ولا بعد الفحص، إن أرادوا ذلك.

فيرد عليهم أن هذه الروايات مخالفه للسنه القطعيه ولا بد من طرحها فإن الروايات المخالفه للكتاب او السنه القطعيه لا تكون حجه ولا بد من طرحها.

ص: ۱۷۰

ومن الواضح ان الروايات الوارده من الأئمه الأطهار عليهم السلام بالرجوع الى الكتاب والتمسک به وأنه مصدر التشريع فى الشريعه المقدسه فهذه الروايات روايات كثيره تبلغ حد التواتر الإجمالى هذا مضافا الى الروايات الوارده فى عمل النبى الأكرم(ص) وتابعيه بظواهر القرآن وكذلك الأئمه الأطهار(ع) وتابعيهم وقاطبه المسلمين الى حد الآن فهم يعملون بظواهر الكتاب.

فهذه الروايات الداله على عدم حجيه ظواهر الكتاب مطلقا مخالفه للروايات التى هى قطعيه الصدور ومتواتره إجمالا فتكون هذه الروايات مخالفه للسنه القطعيه، والروايات المخالفه للسنه لا تكون حجه ولا بد من طرحها لدلاله الروايات المتواتره على أن ما خالف كتاب الله وسنه رسوله فهو باطل أو زخرف أو لم أقله، فهذه التعبيرات استنكار لصدور الروايات المخالفه للكتاب او السنه.

فإذن هذه الروايات مخالفه للسنه فلا تكون حجه ولا بد من طرحها.

ولا يمكن حمل الروايات المتواتره على المخالفه لنص الكتاب فإنه حمل على الفرد النادر إذ قلّ ما توجد آيه فى آيات الأحكام تكون نصاً فى مدلولها وفى معناها، والحمل على الفرد النادر قبيح عند العرف والعقلاء.

هذا مضافا الى ان هذا الحمل لا يناسب اهتمام الأئمه عليهم السلام بالرجوع الى الكتاب والعمل به والتمسک به فإن هذا الاهتمام شاهد على ان المراد من العمل بالكتاب هو العمل بظاهره لا العمل بنصه لأنه فرد إن وجد فهو نادر، هذا مضافا الى ان سيره المسلمين قاطبه من زمن النبى الأكرم(ص) الى زماننا هذا جاريه على العمل بظواهر الكتاب، فهذه السيره شاهده على ان ظواهر الكتاب حجه، وأن هذه الروايات تدل على وجوب الرجوع الى ظواهر الكتاب والتمسک بها وانها مصدر التشريع ولا يمكن الردع عن هذه السيره القطعيه بهذه الطائفه من الروايات، لأن هذه الروايات روايات آحاد وظنيه فلا يمكن الردع عن السيره القطعيه بالدليل الظنى.

فإذن هذه الطائفه من الروايات لا تصلح ان تكون رادعه عن السيره.

فالنتيجه أن ما ذكره الإخباريون من التمسک بهـذه الطائفه من الروايات على عـدم حجيه ظواهر الكتاب مطلقا لا يرجع الى معنى محصل.

الطائفه الثانيه: وهى الـداله (۱) (۲) على النهى عن تفسـير القرآن بـالرأى، وقـد ورد فى بعض الروايات أن من فسـر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار، وقد ورد فى بعضـها الآخر أن من فسر القرآن برأيه قد افترى على الله الكذب، وفى بعض آخر ما آمن بى من فسر القرآن برأيه، فهذه الروايات واضحه الدلاله على أن تفسير القرآن بالرأى غير جائز. فهذه الكبرى مسلمه.

ولكن الإخبـاريين جعلوا حمـل ظـاهر الكتـاب على معناه الظاهر من التفسـير بالرأى، فيكون مصـداق لهـذه الكبرى وصـغرى من صغريـات هـذه الكـبرى، فتنطبق الكبرى على الصـغرى، فيكون حمـل القرآن على ظـاهره حيث انه تفسـير بـالرأى فهو غير جـائز وممنوع.

ولكن الصـغرى ممنوعه. فإن حمل ظاهر القرآن على معناه الظاهر فيه ليس من التفسـير بالرأى فإن معنى التفسير هو كشف القناع والستر ولاـ قنـاع للظاهر فإن الظاهر مكشوف وغير مسـتور لـدى العرف والعقلاء، فلا يصـدق على حمل اللفظ على ظاهره عنوان التفسير فضلا عن التفسير بالرأى، ولو سلمنا صدق التفسير على حمل اللفظ على ظاهره إلا أنه لا شبهه فى أنه ليس تفسيرا بالرأى، وقد تقدم ان الممنوع هو التفسير بالرأى لا التفسير مطلقا.

ثم أن للرأى معنيين:

أحدهما: أنه حمل آيات القرآن على طبق رغبات الشخص النفسانيه وميوله الدنيويه والأخرويه ووفق مصالحه الذاتيه لا على طبق المصالح الواقعيه الموضوعيه.

۱- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج۲۷، ص۲۰۲، أبواب صفات القاضى، باب۱۳، ح۶۶، ط آل البيت.
۲- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج۲۷، ص۲۰۵، أبواب صفات القاضى، باب۱۳، ح۷۹، ط آل البيت.

ثانیهما: أنه المدرسه الفقهیه التی أَسست فی مقابل مدرسه أهل البیت(ع) وهی التی یدرس فیها الأفکار التخمینیه والظنیه والاستحسانات والقیاسات کمدرسه أبی حنیفه وغیرها، بینما مدرسه أهل البیت مدرسه النص من الأحکام الشرعیه.

وکلا المعنین غیر صحیح أما المعنی الأول فهو أخطر ما یکون فإن تفسیر القرآن علی طبق المیول النفسیه والرغبات الشخصیه والمصالح الدنیویه والأخرویه من أخطر ما یکون فإنه یؤدی الی عدم الإیمان بأن القرآن مصدر التشریع، بل قد یؤدی الی الکفر وعدم الإیمان بالرساله.

وکذلک التفسیر الثانی لأن المدرسه التی أُسست فی مقابل مدرسه أهل البیت باطله ولا شبهه فی بطلانها.

فإذن التفسیر بالرأی بکلا المعنیین باطل ولا واقع موضوعی له.

وأما الاجتهاد الشخصی فی الآیات القرآنیه فهل یجوز أو لا یجوز؟ فسنتکلم فیه إن شاء الله تعالی. نه لیس تفسیرا بالرأی أنه

حجیه الظواهر – ظواهر الکتاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجیه الظواهر – ظواهر الکتاب

تحصل مما ذکرنا أنه لا شبهه فی أن تفسیر القرآن بالرأی ممنوع وغیر جائز وهذه الکبری مسلمه ولکن الإخباریین جعلوا حمل الآیات علی ظاهرها من التفسیر بالرأی ومن الواضح ان حمل اللفظ علی ظاهره لیس من صغریات هذه الکبری فإن التفسیر لغه وعرفا معناه کشف القناع ورفع الستر ورفع الإبهام ومن الواضح انه لا إبهام فی الظهور ولا قناع فیه فإن الظهور أمر عرفی وعقلائی ومکشوف عند العرف والعقلاء فلا ستر فیه فلا یصدق علیه عنوان التفسیر.

ومع الإغماض عن ذلک وتسلیم انه مما یصدق علیه التفسیر فلا شبهه فی أنه لیس من التفسیر بالرأی الممنوع فإن الظهور أمر عرفی أی هو تفسیر لدی العرف والعقلاء وهذا مطلوب ولیس ممنوعا، والممنوع انما هو التفسیر بالرأی، وفی الرأی احتمالان:

ص: ۱۷۳

الاحتمال الاول: تفسیر القرآن علی وفق رغباته ومیوله الذاتیه والنفسیه والأغراض الدنیویه ومصالحه الذاتیه الشخصیه، وأما التفسیر علی وفق المصالح العامه الواقعیه الموضوعیه فهو مطلوب.

الاحتمال الثانی: المراد من التفسیر بالرأی المدارس التی بنیت فی زمن الأئمه(ع) فی مقابل مدرسه أهل البیت(ع) فإن هذه المدارس مدارس آراء واحتمالات وظنون واستحسانات وقیاس کمدرسه أبی حنیفه وغیرها.

ولکن هذا الاحتمال بعید جدا.

والظاهر ان المراد من الرأى هو الاحتمال الاول، أى تفسير القرآن على وفق ما يرغبه الانسان ويميل اليه نفسيا ووفق مصلحته الشخصيه الذاتيه وهو أخطر ما يكون لأنه يؤدى الى عدم الإيمان بأن القرآن مصدر التشريع وأنه نزل لهدايه البشر عامه ويؤدى الى انكار الرساله ويوجب الكفر، فلأجل ذلك لا يجوز هذا التفسير.

وأما الاجتهاد الشخصى من الآيات القرآنيه وآيات الأحكام فلا مانع منه فإن الاجتهاد إذا كان مبنيا على تطبيق القواعد العامه المشتركه على عناصرها الخاصه فلا مانع منه فإن القواعد العامه التى تكونت فى الأصول فى الحدود المسموح بها شرعا على وفق شروطها العامه والخاصه فتطبيق هذه القواعد على المسائل الفقهيه وعناصرها الخاصه فتكون النتيجه مسأله فقهيه فهذا مما لا مانع منه، بل الاجتهاد بهذا المعنى أمر ضرورى لأن مقتضى إيمان الإنسان بالدين لا بد أن يكون إما مجتهدا او مقلدا ولا يمكن ان لا يكون مجتهدا ولا مقلدا لأن معناه ان لا يكون معتقدا بالدين، فالاجتهاد بالمعنى الصحيح وهو تطبيق القواعد العامه المشتركه المدونه فى الاصول على عناصرها الخاصه فى الفقه لتكون النتيجه مسأله فقهيه أو أصوليه فلا مانع منه بل هو ضرورى كضروريه التقليد فلا فرق من هذه الناحيه بين الآيات والروايات.

فالنتيجه: أن هذه الطائفه من الروايات لا تدل على عدم حجيه ظواهر الكتاب.

الطائفه الثالثه: الروايات التی تدل (۱) علی ان فهم القرآن مختص بـالنبی الأکرم(ص) وبالمعصومین(ع) ولا یفهمه الا هؤلاء کما ورد فی مرسله شعیب وقتاده، وقد ورد فی مرسله قتاده إنما یعرف القرآن من خوطب به. وهو النبی(ص).

فإذن هذه الروایات تنص علی ان ظواهر الکتاب لا تکون حجه یعنی أن غیر المعصومین لا یفهم القرآن فلا یمکن له العمل به.

والجواب عن ذلک:

أولاً: ان هذه الروایات جمیعا روایات مرسله وضعیفه فلا یمکن الاعتماد علیها والاستدلال بها علی عدم حجیه ظواهر الکتاب.

وثانیا: مع الاغماض عن ذلک فهذه الروایات علی خلاف الوجدان والمشاهد والمحسوس فی الخارج، إذ المحسوس فی الخارج والمشاهد فیه أن الناس تفهم نصوص القرآن وظواهره ویعملون به.

هـذا مضافا الی انه لا یمکن تخصیص خطابات القرآن بالنبی الأکرم(ص) کقوله تعالی: (یا أیها الذین آمنوا) أو (یا أیها الناس) او (إذا قمتم إلی الصلاه) وما شاکل ذلک من الخطابات القرآنیه لأنه تخصیص بالفرد النادر وهو لا یمکن، فإن هـذه الخطابات موجهه الی جمیع من کان حاضرا فی المسجد او المجلس وجمیع المشافهین، وأما المقصودین بالإفهام من هـذه الخطابات فهم جمیع البشر بکافه أصنافهم وطوائفهم وکل من وصل الیه هذا الکتاب فهو مقصود بالإفهام منه الی یوم القیامه.

وأما الخطاب فهو موجه الی الحاضرین فی المجلس إذ لا معنی للتخاطب مع الغائبین فضلا عن المعدومین.

ودعوی ان المراد من هـذه الروایات الداله علی ان فهم القرآن مختص بمن خوطب به أن المراد منه فهم باطن القرآن لأن هناک روایـات کثیره تـدل علی ان للقرآن باطنـا فقـد ورد فی بعضـها أن للقرآن بطونا سـبع ومن الواضـح ان فهم بطون القرآن مختص بالمعصومین وبمن خوطب بالقرآن ولا طریق لنا الی بطن القرآن.

۱- وسائل الشیعه، الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۸۵، أبواب صفات القاضی، باب۱۳، ح۲۵، ط آل البیت.

هـذه الدعوى مدفوعه لأن هذه الروايات ظاهره فی ان فهم القرآن مختص بمن خوطب به ومن الواضح ان من خوطب به خوطب بظـاهر القرآن لا ـ ببـاطنه فـالنبی الأـكرم(ص) كـان مخاطبـا بظاهر القرآن فهـذه الروايات تـدل علی ان ظاهر القرآن مختص بمن خوطب به، فهذه الدعوی لا أساس لها.

إلی هنـا قـد تبين ان جميع هـذه الطوائف من الروايـات التی اسـتدل بها الإخباريون علی عـدم حجيه ظواهر الكتاب لا تـدل علی مدعاهم بل هی أجنبيه عن ذلك.

ثم لو اغمضنا عن ذلك وسلمنا ان هذه الطوائف من الروايات تدل علی عدم حجيه ظواهر الكتاب وهی تامه من ناحيه السند، إلا أنها معارضه بالروايات الكثيره التی تبلغ من الكثره حد التواتر الاجمالی الداله علی حجيه ظواهر الكتاب، ومعارضه أيضا بالسـيره القطعيه الجاريه بين المسـلمين علی العمل بظواهر الكتاب من زمن النبی الأكرم(ص) الی زماننا هذا، وحيث ان هذه الطوائف من الروايات الداله علی عدم حجيه ظواهر الكتاب علی تقدير تسـليم دلالتها علی ذلك مخالفه للسـنه القطعيه قولا وعملا، فلا بد من طرحها إذ لا تكون حجه لأن الروايات المخالفه للكتاب او السنه لا تكون حجه.

وأما الروايات التی تدل علی حجيه ظواهر الكتاب فهی تقسم الی عده طوائف:

الطائفه الأولی: روايات الثقلين (١) .

فـإن هـذه الروايـات تـدل علی التمسـك بظـاهر الآيـات والروايـات أو التمسـك بـالقرآن والتمسـك بالعتره كما فی بعض هـذه الروايـات مـا إن تمسـكتم بهمـا(أی بـالقرآن وبالعتره) وفی بعض الروايات بالقرآن والسـنه والمراد من السـنه أيضا هو العتره فإن المراد من السـنه هی الروايات الصادره من الأئمه الأطهار(ع) لأنه بعد النبی الأكرم إما ان يعمل الناس بالقرآن أو يعمل بالروايات الصادره من الأئمه الأطهار(ع) ولا يوجـد غيرهما فهذا الاختلاف اختلاف فی التعبير فقط فی هذه الروايات فالمراد من التمسـك بالسـنه هو التمسك بالعتره فمآلهما واحـد وهو التمسك بالروايات الصادره من الأئمه الأطهار والمفروض انهما لن يفترقا الی أن يردا علی الحوض ومعنی عدم افتراقهما هو كما أن السـنه بنصوصـها وظواهرها حجه كذلك الكتاب بنصوصه وظواهره حجه ولا يمكن التفريق بينهما بأن تكون ظواهر السـنه حجه دون ظواهر الكتاب، لأن هذا تفريق بينهما مع ان الوارد فی هذه الروايات انهم لن يفترقا الی ان يردا علی الحوض.

۱- وسائل الشيعه، الحر العاملی، ج۲۷، ص۲۰۴، أبواب صفات القاضی، باب۱۳، ح۷۷، ط آل البيت.

فإذن روايات الثقلين التی هی روايات معتبره تدل علی حجيه ظواهر الكتاب كما انها تدل علی حجيه ظواهر السنه.

الطائفه الثانيه: الروايات الآمره بعرض الروايات علی الكتاب (۱) ، فإن كان فيه شاهد عليها يؤخذ بها وإلا فلا، ومن الواضح ان المراد من عرض الروايات علی الكتاب عرضها علی ظواهر الكتاب لا عرضها علی نصه والا لزم حملها علی الفرد النادر وهو لا يمكن، فهذه الروايات تدل علی حجيه ظواهر الكتاب فی المرتبه السابقه.

الطائفه الثالثه: الروايات الداله علی ان الأخبار المتعارضه لا بد من عرضها علی الكتاب فإن كان أحدهما موافقا للكتاب والآخر مخالفا له فالموافق حجه دون المخالف، ومن الواضح ان المراد من عرضهما علی الكتاب عرضهما علی ظاهر الكتاب، ولا يمكن حمله علی نص الكتاب لأنه فرد نادر جدا.

حجيه الظواهر – ظواهر الكتاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر– ظواهر الكتاب

ذكرنا أن الروايات التی تدل علی حجيه ظواهر الكتاب تصنف الی مجموعه من الاصناف: الصنف الاول روايات الثقلين، وقد تقدم الكلام فيها. والصنف الثانی كان هو الروايات الآمره بعرض الروايات علی الكتاب وذكرنا ان المراد من عرض الأخبار علی الكتاب بطبيعه الحال يكون هو عرضها علی ظواهر الكتاب لا علی نصه لأن عرضها علی نصه يكون من قبيل الحمل علی النادر وهو مستهجن لدی العرف والعقلاء فلا يمكن، والصنف الثالث وهو الدال علی عرض الأخبار المتعارضه علی الكتاب فما وافق الكتاب فهو حجه وما خالفه فلاـ يكون حجه ومن الواضح ان المراد من المخالفه مخالفه ظاهر الكتاب لا نصه لأنه من قبيل الحمل علی الفرد النادر ايضا ولا يمكن حمل هذه الروايات علی الفرد النادر.

۱– وسائل الشيعه، الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۰۶، أبواب صفات القاضی، باب۹، ح۱، ط آل البيت.

والصنف الرابع: هو الروايات الآمره بعرض شروط العقد علی الكتاب (۱) فما وافق الكتاب فهو نافذ وما خالف الكتاب فهو مردود وغير نافذ فإن هذه الروايات ايضا تدل علی ان المراد من الموافقه والمخالفه موافقه وخالفه ظاهر الكتاب فهذه الروايات تدل بالمطابقه علی عرض شروط المعامله علی ظاهر الكتاب وبالالتزام علی حجيه ظاهر الكتاب.

الصنف الخامس: الروايات الآمره بالرجوع الی القرآن والتمسک به والعمل به (۲) وأنه مصدر التشريع وهذه الروايات روايات كثيره تبلغ من الكثره حد التواتر الاجمالی ومن الواضح ان الأمر بالرجوع الی الكتاب هو الرجوع الی ظواهره ولا يمكن حملها علی الرجوع الی نص الكتاب لأنه حمل علی الفرد النادر، فإن الآيه التی تكون قطعيه الدلاله وناصه فی مدلولها إما ان لا تكون موجوده فی آيات الأحكام أو لو كانت موجوده فهی نادره فلا يمكن حمل هذه الروايات الكثيره التی تبلغ حد التواتر الاجمالی علی هذا الفرد النادر.

وعلى هـذا فلا بـد من طرح الروايات المتقدمه بتمام طوائفها وهى التى اسـتدل بها الإخباريون بها على عدم حجيه ظواهر الكتاب لأنهـا بجميع طوائفهـا روايـات آحاد ومخالفه للسـنه فإن هـذه الروايات الوارده الناصه على الرجوع الى الكتاب والتمسك به وانه مصدر التشريع روايات كثيره تبلغ حد التواتر الاجمالى.

فإذن تلك الروايات المتقدمه مخالفه للسنه والروايات المخالفه للسنه مردوده وباطله ولا تكون حجه لأن الروايات المخالفه للسنه كالروايات المخالفه للكتاب فإنها مردوده ولا تكون حجه. هذا اولاً.

وثانيـا: مع الإغمـاض عن ذلـك وتسـليم ان الروايـات لم تبلـغ حـد التواتر الاجمـالى وحينئـذ تقع المعـارضه بين هـذه الروايـات والروايات المتقـدمه على تقـدير تسـليم ان الروايات المتقـدمه تـدل على عدم حجيه ظواهر الكتاب، فإن هذه الروايات تدل على حجيه ظواهر الكتاب وتلك الروايات تـدل على عـدم الحجيه ومع ذلك لا بـد من تقـديم هذه الروايات عليها لأقوائيه دلاله هذه الروايات على حجيه ظواهر الكتاب من دلاله تلك الروايات على عدم حجيه ظواهر الكتاب.

١- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج١٨، ص١٦، ابواب الخيار، باب۶، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج٢٧، ص٣١، أبواب صفات القاضى، باب۵، ط آل البيت.

فالجمع الدلالی العرفی بینهما ممکن، فلا تصل النوبه الی التعارض والی مرجحات باب التعارض لأن التعارض غیر مستقر ویرتفع بالجمع العرفی الـدلالی لأنه من قبیل حمل الظاهر علی الأظهر ورفع الید عن ظهور الروایات المتقدمه فی الدلاله علی عدم حجیه ظواهر الکتاب بقرینه أقوائیه دلاله هذه الروایات علی حجیه ظواهر الکتاب.

ومع الإغماض عن ذلک ایضا فعندئذ لا بد من ملاحظه النسـبه بین کل صنف من أصناف هذه الروایات وبین الروایات المتقدمه بتمام طوائفها.

أما الصـنف الاول من هذه الروایات وهو روایات الثقلین فهی تشمل ظواهر الکتاب ونصوصه ولا تشمل المتشابهات والمجملات من الکتـاب لأن روایه الثقلین بقرینه التمسک بالقرآن تـدل علی التمسک بالظاهر او النص للقرآن لأنه من الواضـح انه لا یمکن التمسک بالمتشابهات والمجملات.

واما الروایات المتقدمه بتمام طوائفها فهی مختصه بالظواهر والمتشابهات ولا تشمل نصوص الکتاب، فإن ظواهر الکتاب لا تکون حجه کما ان المتشابهات لا تکون حجه فکـذلک ظواهر الکتاب لا تکون حجه عنـد الإخباریین، فتکون الروایات المتقدمه بتمام طوائفها مختصه بظواهر الکتاب ومتشبهاته وروایات الثقلین مختصه بظواهر الکتاب ونصوصه فتکون النسبه بینهما العموم من وجه ومـاده الافـتراق لتلـک الروایـات المتشابهـات ومـاده افـتراق روایـات الثقلین نصـوص الکتـاب ومـورد الالتقـاء بینهمـا وهو مورد المعـارضه هو ظواهر الکتاب فإن روایات الثقلین تـدل علی حجیتها وإما الروایات المتقـدمه فتـدل علی عـدم حجیتها، والتعارض بینهمـا مسـتقر ولاـ بـد من الرجـوع الی المرجحـات فـإن لم یکن هنـا مرجـح لأحـداهما علی الأـخری فکلتاهمـا تسـقط من جهه المعارضه، وحینئـذ لا بد من الرجوع الی الاصل الآخر فلا بد من الرجوع الی السـیره العقلائیه الجاریه علی العمل بظواهر الالفاظ ومنها ظواهر الکتاب وهذه السـیره ممضاه شـرعا وإذا أمضـی الشارع هذه السـیره تصـبح سیره متشرعیه وهی جاریه بین المسلمین قاطبه من زمن النبی الأکرم(ص) الی زماننا هذا.

ص: ١٧٩

فإذن المرجع هذه السيره ومقتضى هذه السيره حجيه ظواهر الكتاب.

ومع الإغماض عن ذلک وعدم إمکان الرجوع الى السيره فالمرجع هو الاصل العملى فى المقام وهو استصحاب عدم جعل الحجيه لظواهر الکتاب.

هذا بالنسبه الى روايات الثقلين.

وأما بالنسبه الى الصنف الثانى وهو الروايات الآمره بعرض الأخبار على الکتاب والصنف الثالث وهو الروايات الآمره بعرض الأخبار المتعارضه على الکتاب، فقد يقال کما قيل أن النسبه بين هذين الصنفين وبين الروايات المتقدمه عموم وخصوص مطلق لأن الصنفين مختصين بظواهر الکتاب فقط ولا يشملان نصوصه، وقد أفيد فى وجه ذلک أن الغرض من عرض الأخبار على الکتاب تمييز الأخبار الصادقه عن الأخبار الکاذبه لأن کل خبر إذا کان موافقا للکتاب وعليه شاهد من الکتاب فهو صادق وصادر عن الأئمه الأطهار(ع) وکل خبر لم يکن عليه شاهد من الکتاب ولم يکن موافقا للکتاب فهو کاذب ولم يصدر منهم(ع) وعلى هذا فمن يجعل الأخبار الکاذبه على الأئمه الأطهار(ع) لم يجعل الأخبار الکاذبه المخالفه لنص الکتاب لأن مثل هذا الکذب لا يکون مقبولا فبطبيعه الحال الجاهل والمعاند لهم(ع) يجعل الخبر المخالف لظاهر الکتاب والکاذب على الأئمه عليهم السلام فقد يکون مقبولا، وأما جعل الخبر الکاذب المخالف لنص الکتاب على الأئمه الأطهار فإنه غير مقبول منه فمن اجل ذلک هو يجعل الأخبار الکاذبه على الأئمه(ع) المخالفه لظاهر الکتاب، فمن اجل ذلک يختص هذان الصنفان بظواهر الکتاب فتکون النسبه بينهما وبين الروايات المتقدمه عموم وخصوص مطلق لعموم الروايات المتقدمه لظواهر الکتاب ومتشابهاته وأما الصنفان فمختصان بظواهر الکتاب فلا بد من تخصيص الروايات المتقدمه بالمتشابهات واخراج الظواهر عن عمومها بقرينه هذين الصنفين فيکون الجمع الدلالى العرفى بينهما ممکن وهو حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد فلا تعارض بينهما.

وأما الصنف الرابع وهو الروايات الآمره بعرض شروط المعاملات على الكتاب والخامس وهو الروايات الامره بالرجوع الى الكتاب والتمسك به وانه مصدر التشريع فهذان الصنفان يعمان نصوص الكتاب وظواهره معا لأن عرض شروط المعاملات إنما هو على ظاهر الكتاب ونصوصه وكذلك الرجوع الى الكتاب، فتكون النسبه بينهما وبين الروايات المتقدمه عموم من وجه ومورد الالتقاء والاجتماع بينهما الظواهر ومورد افتراق الصنفان نصوص الكتاب ومورد افتراق الروايات المتقدمه المتشابهات فيقع التعارض بينهما فيتساقطان من جهه المعارضه والمرجع هو السيره القطعيه الجاريه بين المسلمين قاطبه من زمن النبى الأكرم(ص) الى زمننا هذا.

ومع الإغماض عن ذلك فالمرجع هو الأصل العملى وهو استصحاب عدم حجيه ظواهر الكتاب.

فالنتيجه أن الروايات المتقدمه بتمام طوائفها يمكن الأخذ بها على تقدير تسليم دلالتها على عدم حجيه ظواهر الكتاب مع انا ذكرنا انها اجنبيه عن الدلاله على ذلك بتمام طوائفها.

حجه الظواهر ـــــ حجيه ظواهر الكتاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجه الظواهر ـــــ حجيه ظواهر الكتاب

إلى هنا قد تبين انه لا دليل على عدم حجيه ظواهر الكتاب وما استدل به الاخباريون من الروايات تبين انها أجنبيه عن الدلاله على عدم حجيه ظواهر الكتاب ومع الإغماض عن ذلك وتسليم انها تدل على عدم حجيه ظواهر الكتاب إلا أنها مخالفه للسنه القطعيه فإن الروايات التى تدل على حجيه ظواهر الكتاب تبلغ من الكثر حد التواتر الاجمالى فتكون تلك الروايات مخالفه لها والروايات المخالفه للسنه مردوده ولا تكون حجه ومع الإغماض عن ذلك ايضا وتسليم انها تصلح ان تكون معارضه بالعموم من وجه لتلك الروايات كما اشرنا اليه فمع ذلك عند سقوطهما بالتعارض فالمرجع هو السيره القطعيه الجاريه على العمل بظواهر الكتاب بين المسلمين قاطبه من زمن النبى الأكرم(ص) الى زماننا هذا، فمن اجل ذلك لا يمكن الاستدلال بهذه الاخبار على عدم حجيه ظواهر الكتاب.

ص: ۱۸۱

بقى هنا احتمالان:

الاحتمال الاول: ان طريقه التفهيم والتفهم والافاده والاستفاده من القرآن غير الطريقه المألوفه بين العرف والعقلاء فى الافاده والاستفاده والتفهيم والتفهم والمفاهمه، وحيث ان هذا الطريق لم يبين لنا ولا نعلم به فمن اجل ذلك تصبح ظواهر الكتاب مجمله لأن طريق التفهيم والتفهم منها والاستفاده والافاده منها والمفاهمه مجهول ولا نعلم به فبطبيعه الحال تصبح ظواهر الكتاب مجمله ولا يمكن العمل بها.

وهذا الاحتمال مردود جدا، لأنه:

أولاـ أنه مخالف لروايه الثقلين، لأـن مقتضاها جواز التمسک بالکتاب فی عرض التمسک بالعتره أی بالروايات الصادره من الأـئمه الأطهار(ع) فإذا كان طريق التفهيم والتفهم والافاده والاستفاده من الكتاب غير الطريقه المألوفه بين العرف والعقلاء فلازم ذلك هو التفرقه بين الكتاب والعتره وبين الكتاب والسنه فيجوز التمسک بالسنه ولا يجوز التمسک بالكتاب وهذا خلاف نص روايات الثقلين.

فمن اجل ذلك لا يمكن التمسک بهذا الاحتمال بل طريقه التفهم والتفهيم والافاده والاستفاده فی الكتاب نفس طريقه العرف والعقلاء.

وثانيا: لو كان هناك طريقا آخر لدى الشارع للتفهيم والتفهم والافاده والاستفاده من الكتاب غير الطريقه المألوفه لدى العرف والعقلاء لبين ذلك وإلا لزم أن يكون ظواهر القرآن لغوا فإنه لا يمكن العمل بظواهره وهذا مما لا يمكن الالتزام به ولو كان الشارع بين هذا الطريق فی مقابل الطريق المألوف بين العرف والعقلاء لأصبح معروفا ومشهورا بين الناس وبين العرف والمتشرعه ولسُجّل فی التواريخ والكتب مع انه لا عين له ولا أثر ومن هنا نعلم أنه ليس للشارع طريق آخر غير طريق العرف والعقلاء فی مقام التفهيم والتفهم والافاده والاستفاده من ظواهر الكتاب والشارع أمضى هذا الطريق فی الكتاب والسنه.

فإذن هذا الاحتمال ساقط جزما.

الاحتمـال الثـانى: أن الكتـاب نزل من الله تعـالى على نبيه الأكرم(ص) وهو لغز ومجمل ومبهم ذاتا فلا يفهمه الناس العاديون ولا يـدركه الانسـان الاعتيادى لأنه لغز، وأيضا القرآن النازل من قبل الله تعالى مشـتمل على مطالب معقـده ومعمقه ودقيقه ولا تصـل اليها افكار الناس الاعتياديون.

فمن اجل ذلك لا تكون ظواهر الكتاب حجه.

وهـذا الاحتمال خلاف الضـروره والوجدان لأن الكتاب قد نزل بلسان عربى مبين وهو بيان وتبيان ونور وهدى لأن الله تعالى نزّل القرآن لهـدايه البشـر واخراجهم من الظلمـات الى النـور وتربيه النـاس ودعـوتهم الى الاعتـدال فكيـف يكون الكتـاب لغزا ورمزا ومجملاـ؟ فهـذا ينـافى حكمه القرآن لهـدايه البشـر، وحيث ان القرآن نزل بلسان عربى مبين ولهـذا يفهمه الناس العاديون وليس القرآن مشـتملا على مطـالب معقـده ومعمقه ودقيقه خـارجه عن فهم النـاس العادين ككتب الفلسـفه والأصول وما شاكل ذلك، فليس القرآن من هذا القبيل حتى تكون مطالبه خارجه عن مدارك الناس العادين بل القرآن نزل بلسان عادى عرفى مبين.

فالنتيجه ان هذا الاحتمال ساقط وخلاف الضروره والوجدان وخلاف حكمه نزول القرآن لهدايه البشر.

ثم ينبغى التنبيه على أمور:

الاـمر الاـول: أن موضوع حجيه أصـاله الظهور هو الظهور التصـديقى النهـائى العرفى، ويعبّر عنه فى كلمـات الأصـحاب بـالظهور الموضوعى، فى مقابل الظهور الذاتى الشخصى ونقصد بالظهور الموضوعى الظهور الحاصل للفظ عند توفر العناصر الثلاثه التاليه فيه:

العنصـر الاـول: ان يكون المتكلم إنسانا اعتياديا بحيث لا إفراط فيه ولا تفريط بحيث يكون انسانا اعتياديا وعرفيا وموضوعيا بـدل ان يكون ذاتيا شخصيا.

العنصر الثانى: ان تكون علاقه المتكلم باللفظ علاقه عرفيه موضوعيه لا علاقه ذاتيه شخصيه.

العنصر الثالث: ان يكون اسلوبه فى الافاده والاستفاده عرفيا أى بالطريقه المألوفه لدى العرف والعقلاء فى الافاده والاستفاده والتفهيم والتفهم.

فإذا توفرت فى اللفظ هذه العناصر الثلاثه تحقق ظهوره الموضوعى وهو موضوع لحجيه أصاله الظهور، ونقصد بالظهور الذاتى الظهور الحاصل من العوامل الذاتيه كالعوام لا النفسيه التى تتأثر النفس بها وهى مؤثره فى سلوك الانسان الخارجى وفى ظروفه وملابساته وعلاقته الخارجيه مع الناس لأن لها دورا كبيرا فى ذلك كالشكّاك والقطّاع والوسواس والظنّان.

فإن العامل لحصول هذا الشك هو العامل النفسى لا العامل الاعتيادى الموضوعى ولهذا لا يكون هذا العامل صالحا لحصول الشك بنظر العرف، بينما العامل النفسى يوجب حصول الشك له وكذا القطع الحاصل من القطّاع فإنه يحصل من العامل النفسى وهذا العامل النفسى لا يصلح ان يكون سببا لحصول القطع الحاصل من العوامل العرفيه والاسباب الواقعيه والموضوعيه وإنما يحصل من العامل النفسى وهو لا يصلح ان يكون سببا للقطع وكذا الظنّان والوسواس فإن القطع الحاصل للوسواس من العامل النفسى لا يصلح ان يكون سببا لحصول القطع لأنه ليس سببا واقعيا وموضوعيا، وكذا لو حصل له الظن من العامل النفسى، فإن العامل النفسى ليس سببا واقعيا لحصول الظن.

ومن هنا ظهور اللفظ عند الشكّاك او الظنّان او القطّاع او الوسواس فى معنى يختلف من شخص الى شخص آخر ومن فرد إلى فرد آخر ومن زمن الى زمن آخر، ولا يمكن جعله تحت ضابط عام.

ومن الواضح ان الظهور الحاصل من العامل النفسى لا يصلح ان يكون سببا لظهور اللفظ لأنه ليس سببا واقعيا موضوعيا ولا يكون موضوعا لحجيه أصاله الظهور.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى هل لنا طريق لإثبات ان هذا الظهور ظهور موضوعى وليس ظهورا ذاتيا؟

حجيه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر.

ذكرنا ان موضوع حجيه أصاله الظهور الظهور العرفى الموضوعى الذى يعبر عنه بالظهور النوعى وهو ناشـئ من الأسـباب الواقعيه الموضوعيه وأما الظهور الشخصى الذاتى الناشئ من العوامل الذاتيه الشخصيه فهو ليس موضوعا لحجيه اصاله الظهور.

ولكن هل يمكن إثبات أن هذا الظهور ظهور موضوعى لدى العرف والعقلاء وموضوع لحجيه اصاله الظهور او لا يمكن؟

والجواب: أنه يمكن إثبات ذلك بطريقين:

الطريق الاول: التبادر وهو على قسمين:

القسم الاول: التبـادر الـذى يكـون علاـمه للوضع ومعلول للوضع، إذ كشف التبـادر عن الوضع ككشف المعلول عن العله وهـذا التبادر معناه خطور المعنى فى الذهن بخطور اللفظ فإذا سـمع الانسان لفظا ينتقل الذهن الى تصور اللفظ وبعد تصور اللفظ ينتقل الى تصور معناه فهذا التصور أمر قهرى ليس باختيار الانسان لأنه بسـماعه للفظ ينتقل ذهنه الى معناه سواء كان سماعه من متكلم غافل او من نائم او من متكلم ملتفت وعاقل فلا فرق فى ذلك فهذا الظهور التصورى ليس موضوعا للحجيه وليس موضوعا للأثر وهذا الظهور التصورى معلول للوضع وكاشف عن الوضع فقط.

القسم الثـانى: تبـادر المعنى من اللفظ فى الظهور التصـديقى النهائى وهـذا الظهور التصـديقى النهائى هو الموضوع لحجيه اصاله الظهور إذا كان ناشئا من الأسباب الموضوعيه، وأما إذا كان ناشئا من الأسباب الشخصيه فلا يكون موضوعا لحجيه اصاله الظهور.

وتبـادر الظهور التصـديقى أى فهم المعنى التصـديقى من اللفظ الظاهر فيه تاره يكون فى المحاورات العرفيه وفى مجالسـهم وفى الأسواق وفى اجتماعاتهم ولم يستشـكل فى هـذا التبادر أحـد، فهـذا دليل على ان هذا التبادر منشؤه الأسـباب العرفيه الموضوعيه وهذا الظهور ظهور نوعى، وهذا التبادر كاشف عن هذا الظهور النوعى الموضوعى الذى هو موضوع لحجيه أصاله الظهور.

ص: ۱۸۵

وأخرى لاـ يكون كـذلك فـإن الشـخص يفهم معنى من اللفـظ الظـاهر فيه ولكن يرى نفسه إنسانـا عاديا وعرفيا وليس فيه إفراط وتفريط ولهذا يعتقد ان هذا الظهور ظهور عرفى كاشف عن الظهور النوعى الموضوعى الذى هو موضوع حجيه اصاله الظهور.

وأخرى يشک فی ذلک وحینئذ لا بد من مراجعه سائر فیری أن سائر الناس یفهم من هذا اللفظ هذا المعنی اولا یفهم؟ فالمجتهد فی مقام الاستنباط یفهم معنی من اللفظ یکون ظاهرا باعتقاده فتاره هو یطمئن ان هذا الظهور ظهور عرفی نوعی کاشف عن الظهور الموضوعی الذی هو موضوع لحجیه اصاله الظهور وأخری یشک فی ذلک فحینئذ لا بد له من الرجوع الی سائر کتب العلماء فیری ان العلماء یفهمون هذا المعنی من اللفظ او لا یفهمون؟ واذا راجع قد یحصل له الاطمئنان بأن هذا الظهور وهذا الفهم فهم عرفی ومستند الی عامل عرفی موضوعی فیکون موضوع لحجیه اصاله الظهور. وأما إذا لم یرجع المجتهد الی کتب سائر العلماء فی ذلک فهل له الاعتماد علی هذا الظهور اولا یعتمد علی ذلک؟

فقد ذکر بعض المحققین(قده) ان السیره العقلائیه جاریه علی ان الظهور الشخصی من شخص خاص أماره علی الظهور النوعی الموضوعی.

ولکن إثبات هذه السیره مشکل جدا لأن سیره العقلاء انما جرت علی العمل بالظواهر العرفیه وهذه السیره هی الممضاه شرعا، ولا سیره علی ان التبادر الشخصی وفهم المعنی من اللفظ الظاهر فیه شخصیا أماره علی الظاهر بالظهور النوعی الموضوعی فلیس بإمکاننا أحراز هذه السیره.

ولکن مع ذلک یمکن للشخص او المجتهد الاعتماد علی هذا الظهور وعدم الاعتناء بالشک فی أن هذا الظهور ناشئ من العامل الذاتی او العامل الشخصی، فإن هذا الظهور ثابت عنده وتنطبق علیه أصاله الظهور من باب انطباق الکبری علی الصغری وهذا المقدار یکفی فی الاستنباط غایه الامر إذا کان مخالفا للواقع فهو معذور ولیس علیه شیء.

فإذن بهذا الطريق يمكن العمل بأصاله الظهور.

الطريق الثانى: إذا فهم شخص من اللفظ معنى يكون ظاهرا فيه وشككنا فى ان هذا الظهور هل هو مستند الى عامل نوعى عرفى موضوعى او انه مستند الى عامل ذاتى وشخصى فحينئذ نقوم بإلقاء اللفظ على غيره فإذا رأى ان غيره يفهم هذا المعنى من اللفظ وهكذا الى شخص ثان الى ان يحصل له الاطمئنان بأن هذا الظهور ظهور نوعى عرفى ناشئ من الأسباب الموضوعيه النوعيه فيكون موضوعا لحجيه أصاله الظهور.

فإذن يمكن لشخص ان يحرز ان هذا الظهور ظهور نوعى بهذه الطريقه طريقه التجربه المكرره وتسمى بالاطراد.

وهذه الطريقه أكثر واقعيه وعمليه من الطريقه الأولى.

فالنتيجه أنه يمكن إثبات أن هذا الظهور ظهور نوعى موضوعى بأحد هذين الطريقين.

الأمر الثالث: هل المناط فى الظهور الذى هو موضوع لحجيه أصاله الظهور بالظهور الذى يتولد حين صدور الآيات وحين صدور السنن النبويه والروايات او الأعم منه ومن الظهور حين وصولها؟

والجواب عن ذلك: الظاهر أن المناط هو فى ظهور الآيات والسنن النبويه والروايات حين صدورها لا ـ الأعم منه ومن حين وصولها، لأن المتكلم إذا صدر منه كلام وتوفرت فيه العناصر الثلاثه المتقدمه ومع ذلك كان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه متصله على الخلاف تحقق الظهور من اللفظ فى انه أراد معناه بإراده جديه ونهائيه ومرجع هذا الظهور الى ظهور حال المتكلم بأنه أراد معنى هذا اللفظ بإراده جديه ونهائيه، ومن الواضح أن هذا الظهور ظهور حين الصدور لا الأعم منه ومن حين الوصول.

وعلى هذا فهل يمكن إثبات أن هذا الظهور حين الوصول هو الظهور حين الصدور؟ فتاره نطمئن او نعلم بأن الظهور الموجود فى الآيات الكريمه فعلا والسنن النبويه والروايات هذا الظهور هو ظهورها حين الصدور فلا كلام.

وأما إذا شككنا فی ذلک، فالأصوليين قد تمسكوا لإثبات أن هذا الظهور هو نفس الظهور الذی کان عند الصدور بأصاله عدم النقل وهذه الأصاله فی الحقيقه هی الاستصحاب القهقرائی لأن الظهور لهذه المذکورات ثابت فعلا حين وصولها ولکن الشک فی ان هذا الظهور کان ثابتا حين صدورها او لا، فعندئذ يمکن الحکم بثبوت هذا الظهور حين الصدور بالاستصحاب القهقرائی وهل يمکن التمسک بهذا الاستصحاب او لا يمکن التمسک به؟

فنقول: الاستصحاب بحسب رواياته متقوم بأرکان ثلاثه:

الرکن الأول: هو اليقن بالحدوث.

الرکن الثانی: الشک فی البقاء أی بقاء اليقين السابق.

الرکن الثالث: ترتب أثر علمی علی البقاء.

فمع توفر هذه الارکان الثلاثه جری الاستصحاب والا لم يجر.

وفی المقام الرکن الأول والثالث موجود فاليقين متحقق حال الوصول فهناک يقين بالظاهر حين الوصول، وکذلک الرکن الثالث فإن الأثر العملی موجود ولکن الرکن الثانی مفقود وهو الشک لأن الشک ليس فی بقاء المتيقن السابق وإنما الشک فی أن هذه الظهورات الثابته حين الوصول هل ثابته حين الصدور او انها غير ثابته، فليس هنا شک فی البقاء. وأدله الاستصحاب لا تدل علی ذلک أی لا تدل علی ان هذه الظهورات ثابته حين الصدور ايضا.

حجيه الظواهر بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه الظواهر

تحصل مما ذکرنا ان الاستصحاب متقوم بأرکان ثلاثه:

الرکن الأول: اليقين بالحدوث.

الرکن الثانی: الشک فی البقاء

الرکن الثالث: ترتب أثر عملی علی البقاء.

فإذا توفرت هذه الأرکان الثلاثه فی الاستصحاب جری والا لم يجر.

وهل يمکن تطبيق ذلک علی الاستصحاب القهقرائی او لا يمکن؟

الظاهر انه لا یمکن فإن فی الاستصحاب القهقرائی الیقین وإن کان موجودا الا ان الشک فی البقاء غیر موجود فإن المکلف وإن کان متیقنا بظهور الآیات الکریمه والسنن والروایات بظهورها فی معانیها فعلا وهذا الظهور موجود الا انه لیس هنا شک فی البقاء بل الشک إنما هو فی أن هذا الظهور هل هو ثابت من حین صدور الآیات او السنن او الروایات او لا .

ص: ۱۸۸

فإذن لا یمکن شمول دلیل الاستصحاب للمقام فإن قضیه قوله علیه السلام(لا تقض الیقین بالشک) أو قوله علیه السلام(فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک) (۱) فإن هذه القضیه إما تعبدیه او ارتکازیه ولا ثالث لهما.

أما علی الأول ــــ کما قویناه فی مبحث الاستصحاب، أی أن هذه القضیه قضیه تعبدیه ولیس ارتکازیه عقلائیه ــــ فلا شبهه فی ان هذه القضیه وهذه الکبری لا تنطبق علی المقام إذ المقام لیس من صغریاتها لأن هذه القضیه هی الشک فی بقاء المتیقن وأما فی المقام فلیس الشک فی بقاء المتیقن وإنما هو فی ثبوت المتیقن من السابق والمتیقن ثابت فعلا والشک إنما هو فی ثبوته من الأول، وهو لیس مصداقا لهذه الکبری.

فإذن لا تنطبق علیه هذه القضیه بنحو انطبق الکبری علی الصغری.

واما علی الثانی وهو ان هذه القضیه قضیه ارتکازیه عقلائیه ــــ کما هو المشهور بین الاصولیین أی ان قضیه عدم نقض الیقین بالشک قضیه ارتکازیه عقلائیه ــــ فأیضا لا تنطبق هذه القضیه علی المقام لأنها وإن کانت ارتکازیه وعقلائیه ولکن المقام لیس من صغریات هذه الکبری ومن مصادیقها فإن مصادیق هذه الکبری هو الشک فی بقاء المتیقن وأما فی المقام فلیس الشک فی بقاء المتیقن وإنما هو فی ثبوت المتیقن من الأول فإن المتیقن ثابت فعلا والشک انما هو فی ثبوته من الاول.

فإذن المقام لیس من صغریات هذه الکبری حتی تنطبق هذه الکبری والمفروض ان المقام فی نفسه لیس أمرا ارتکازیا فإن کلما هو ثابت بالفعل فإذا شککنا فی انه ثابت من الاول او غیر ثابت فثبوته من الاول لیس امرا ارتکازیا ولا دلیل علی ذلک.

ص: ۱۸۹

۱- وسائل الشیعه، الحر العاملی، ج۳، ص۴۶۶، ابواب النجاسات والأوانی والجلود، باب۳۷، ح۱، ط آل البیت.

فالنتيجه انه لا دليل على حجيه الاستصحاب القهقرائى وأدله الاستصحاب لا تشمل هذه الاستصحاب.

وحينئذ لا يمكن إثبات عدم النقل بالاستصحاب القهقرائى.

ويمكن ان يكون المراد من أصاله عدم النقل أصاله الظهور التى هى من الأصول اللفظيه وتكون حجه ببناء العقلاء إذ العقلاء قد بنو على التمسک بأصاله الظهور والعمل بها وهذا البناء ممضًى شرعا فتكون أصاله الظهور حجه وكاشفه عن الواقع.

والمانع من هذه الأصاله إنما هو نقل الفاظ الكتاب والسنه والروايات من معانيها اللغويه والعرفيه الى معانيها الشرعيه فإن هذا النقل يكون مانعا عن التمسک بهذه الأصاله إذ لا شبهه فى أن الآيات الكريمه والسنن والروايات ظاهره فى معانيها اللغويه والعرفيه وهى كاشفه عن ثبوتها من الاول أى من حين صدورها والمانع من كشفها انما هو نقل هذه الالفاظ عن معانيها اللغويه والعرفيه الى المعانى الشرعيه وهذا النقل غير ثابت فإن الحقيقه الشرعيه غير ثابته وهذه الالفاظ مستعمله فى معانيها اللغويه والعرفيه واحتمال النقل لو كان فهو نادر ولا يعتنى به ولا يكون مانعا عن التمسک بأصاله الظهور.

فإذن أصاله الظهور حيث انها أماره وكاشفه عن ثبوت هذه المعانى واستعمال هذه الالفاظ فيها من الاول أى من حين صدورها والمانع عن هذا الكشف انما هو النقل وهو غير ثابت ولو كان فهو نادر ولا اثر لاحتماله، ويؤكد ذلك انه لا شبهه فى ان فى زمن الأئمه(ع) يتمسک الناس بظواهر الآيات والسنن مع أن الفصل بين هؤلاء وبين صدور الآيات لعله مئات السنين ولا يعتنون باحتمال النقل فإن النقل غير ثابت وعلى تقدير ثبوته فهو نادر جدا ولا أثر لاحتماله واحتماله لا يكون مانعا عن التمسک بأصاله الظهور وأصاله العموم وأصاله الاطلاق بل هو موجود فى زماننا هذا ايضا، فإنه إذا كانت هناك ورقه وقف أو وصيه قبل خمسمائه سنه فلا شبهه فى أن فهم الناس من هذه الورقه فعلا حجه فهم يفهمون من هذه الالفاظ الموجوده فى حجه الوقف او حجه الوصيه معنى وهذه الالفاظ ظاهره فى هذا المعنى وهذا الظهور حجه وكاشف عن انه ثابت من حين كتابه هذه الحجه مع ان الفصل بزمان طويل بين كتابه هذه الحجه وبين فهمها.

فالنتيجه انه لا شبهه فی صحه التمسک بأصاله الظهور واحتمال النقل لا أثر له لو ثبت مع انه غیر ثابت.

هـذا مضافـا الی مـا ذکرنـاه من ان المنـاط إنمـا هو بـالظهور العرفی النوعی الموضوعی فإن الظهور العرفی النوعی الموضوعی لا یختلف باختلاـف الاـفراد والزمـان والمکـان، وذکرنا ان ثبوت هـذا الظهور إنما هو فیما إذا کان المتکلم إنسانا اعتیادیا عرفیا ولا تکون فیه حالات شاذه وقد توفر علی العناصـر الثلاثه المتقدمه فإذا کان المتکلم کذلک وفی مقام البیان ولم ینصب قرینه متصله علی الخلاف انعقد الظهور العرفی وهو ظهور حال المتکلم فی أنه أراد المعنی من کلامه بإراده جدیه وهذا الظهور هو الموضوع لحجیه أصـاله الظهور وهو ظهور عرفی نوعی وموضوعی فی مقابل الظهور الـذاتی الشخصـی المختلف باختلاف الافراد والزمان والمکـان، والمفروض ان الظهور النوعی العرفی الموضوعی لاـ یختلف باختلاـف الاـفراد والزمـان والمکان، ومن هنا إذا ثبت ان ظهور الآیـات والروایـات فی معانیها ظهور نوعی موضوعی فهو کاشف عن ان الظهور فی هـذه المعانی ثابت من حین صـدورها ایضا لأنه ظهور عرفی وهو لا یختلف باختلاف الافراد والأزمان والأمکنه.

فـالنتیجه أنه یمکن التمسـک بأصاله الظهور فی المقام لإثبات ان هـذه الآیات والسـنن والروایات ظاهره فی هـذه المعانی اللغویه والعرفیه من حین صدورها أیضا.

حجیه الظواهر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجیه الظواهر.

الی هنـا قـد تبین ان المتفـاهم العرفی من ظواهر الآیات والروایات والمعانی اللغویه والعرفیه فی المحاورات عنـد العرف والعقلاء وفی مجالسـهم واسواقهم هو المعانی العرفیه واللغویه وهذا الفهم العرفی کاشف عن ان هذا الظهور ظهور عرفی نوعی موضوعی ولاـ یختلـف من فرد الی فرد آخر ومن زمـان الی زمـان آخر ومن مکـان الی مکـان آخر لأـن للظهور العرفی واقع موضوعی ولا یختلف باختلاـف الأزمنه والأمکنه وباختلاف الأفراد بینما الظهور الـذاتی الشخصـی یختلف باختلاف الافراد ومن زمن الی زمن آخر ومن مکـان الی مکـان آخر، باعتبـار ان هـذا الظهور لیس له واقع موضوعی لأـن ثبوت واقعه الموضوعی عین إثبـاته ولیس مقـام ثبوته فی مقابـل مقـام اثبـاته، بینما الظهور العرفی النوعی الموضوعی له واقع موضوعی قـد یصل الی الانسان وقـد لا یصـل کسائر الامور الواقعیه الموضوعیه.

ص: ۱۹۱

ولهذا لا یختلف باختلاف الافراد ولا باختلاف الأزمنه والأمکنه ولا یضر الفصل الزمنی بین زمن صدوره وزمن وصوله، فإذا کان المتفـاهم العرفی من ظواهر الآیـات والروایـات فی المجالس العرفیه وحواراتهم واجتماعاتهم فهو کاشف عن ان هـذه الظهور هو المتفـاهم العرفی فی زمن صـدورها لأـن احتمـال الخلاـف مبنی علی نقـل هـذه الالفـاظ من معانیهـا اللغویه والعرفیه الی المعانی الشرعیه وهذا النقل غیر ثابت وعلی تقدیر ثبوته فهو نادر واحتماله ضعیف وهذا الاحتمال لا یضر بهذا الظهور.

فإذن ظهور آيات الكتاب والسنه والروايات حين وصولها نفس ظهورها فى معانيها العرفيه واللغويه فى زمن صدورها.

ومن هنا كان المسلمون قاطبه يعملون بظواهر الكتاب والسنه بعد النبى الأكرم(ص) وفى زمنه وفى زمن الأئمه الأطهار(ع) الى زمننا هذا ويتمسكون بظواهر الكتاب والسنه فى معانيها العرفيه واللغويه.

واما النقل فهو غير ثابت فلو كانت هذه الالفاظ منقوله من معانيها اللغويه والعرفيه الى المعانى الشرعيه لاشتهر بين المسلمين كافه ولأصبح من الواضحات الأوليه لابتلاء الناس بالمعانى الشرعيه فعدم اشتهار ذلك كاشف عن عدم النقل وان الشارع امضى استعمال هذه الالفاظ فى معانيها اللغويه والعرفيه، ومن هنا لم تثبت الحقيقه الشرعيه حتى فى الفاظ العبادات، نعم الحقيقه المتشرعيه ثابته فى بعض الفاظ العبادات كالصلاه إذ هى مستعمله فى المركب من اجزاء مقيده بشروط وجوديه وعدميه وهذا ليس معنى الصلاه عرفا ولغه، لأن معناها لغه وعرفا الدعاء وكذلك الحج فإن معناه اللغوى والعرفى القصد، ولكن المتشرعه يستعملونه فى المركب من الأجزاء المتعدده المتباينه، ولهذا يكون المتبادر من الحج هذا المعنى المركب دون معناه العرفى واللغوى وكذلك المتبادر من الصلاه.

واما فى سائر العبادات فلم تثبت الحقيقه المتشرعيه كالخمس والزكاه والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. نعم قد يقع الخلاف فى السعه والضيق أى فى سعه المعنى العرفى واللغوى وضيقه وفى عمومه وخصوصه بين الفقهاء وبين العلماء. واما فى أصل المفهوم اللغوى والعرفى فلا خلاف بينهم وان هذه الالفاظ مستعمله فى معناها اللغوى والعرفى.

فإذن النقل غير ثابت جزما إذ لو كان ثابتا من قبل الشارع لهذه الالفاظ من معانيها اللغويه والعرفيه الى المعانى الشرعيه لاشتهر وبان بين المسلمين كافه ولأصبح من الواضحات الأوليه مع انه لا عين له ولا أثر وهذا كاشف جزمى وقطعى عن عدم ثبوت النقل، فإذا لم يثبت النقل فبطبيعه الحال ما هو المتفاهم العرفى من ظواهر الفاظ الكتاب والسنه حين وصولها هو المتفاهم العرفى منها حين صدورها لأن المتفاهم العرفى منها حين صدورها هو المعانى اللغويه والعرفيه وهذه الالفاظ مستعمله فيها من حين صدورها الى حين وصولها، ولهذا لا انقلاب فى الظهور ولا تبديل فى البين.

إلى هنا قد وصلنا الى هذه النتيجه وهى ان الظهور العرفى النوعى الموضوعى لا يختلف باختلاف الافراد ولا باختلاف الازمنه ولا باختلاف الامكنه وله واقع موضوعى وهذا الظهور النوعى الموضوعى إذا كان ثابتا لألفاظ الكتاب والسنه فى حين وصولها فهو ثابت من حين صدورها والفصل الزمنى لا أثر له.

وهذا البحث وإن كان موجودا فى كلمات الأصوليين ولكنه ليس بحثا موجودا بالصيغه الفنيه وإنما وجوده بصوره متفرقه.

وتبين ان الظهور الشخصى الذاتى لا يكون حجه وأما الظهور العرفى النوعى الموضوعى فهو الذى يكون موضوعا لحجيه أصاله الظهور دون الظهور الشخصى الذاتى.

هذا كله فى الأمر الثانى.

الأمر الثالث: فى حجيه قول اللغوين.

فهل قول اهل اللغه حجه او ليس بحجه؟

المعروف والمشهور بين الأصحاب انه حجه بل قد أدعى عليه الاجماع.

وكيف ما كان فإن حرفه اللغوى تعيين موارد الاستعمال أى ان هذا اللفظ مستعمل فى هذا المعنى، وتعين استعمال هذا اللفظ فى هذا المعنى يكون من سماعه استعمال اهل اللسان له فى ذلك او يكون قد رأى انه كذلك فى كتاب لغوى، ولهذا يكون قوله حجه إذا كان ثقه فإن قوله يدخل فى أخبار الثقه عن حس لأنه اخبر عن استعمال هذا اللفظ فى هذا المعنى عن حس لأن أخباره إما عن سمع او عن رؤيه فهو حجه إذا كان ثقه، لأن خبر الثقه انما يكون حجه اذا كان عن حس وأما خبر الثقه اذا كان عن حدس فلا يكون حجه.

وحيث ان حرفه اللغوى تعيين موارد الاستعمال بالحس اما بالسماع او بالرؤيه فيكون أخباره محسوس أما عن سمع او عن رؤيه وعلى كلا التقديرين أخبار يكون عن حس وحينئذ يكون حجه إذا كان ثقه ومشمولا لدليل حجيه أخبار الثقه وهو السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بأخبار الثقه الممضاه شرعا.

فإذا أخبر اللغوى ان كلمه الصعيد مستعمله فى مطلق وجه الارض فيكون أخباره بذلك حجه ويثبت به انها مستعمله فى هذا المعنى وانه قد سمع ذلك من أهل اللسان او قد رأى ذلك فى كتب اللغه فيكون ذلك من قبيل الأخبار عن حس وحينئذ يكون حجه لشموله لدليل حجيه أخبار الثقه لأنها أنما تكون حجه ومشموله لدليل الاعتبار اذا كانت عن حس واما إذا كانت عن حدس فلا تكون حجه.

ص: ۱۹۴

ولكن إنما يثبت بأخبار اللغوى ان كلمه الصعيد مستعمله فى مطلق وجه الارض لا فى حصه خاصه منه كالتراب الخالص، فالثابت بقول اللغوى هو ان كلمه الصـعيد مسـتعمله فى مطلق وجه الارض ولكن هذا المقدار لا يجدى فى ترتيب الأثر العملى الشـرعى، لأن المجـدى فى ترتيب الأثر العملى الشـرعى هو إثبات ظهور هـذه الكلمه فى مطلق وجه الارض كجواز التيمم او نحوه واما إذا لم يثبت ظهورهـا فى مطلق وجه الاـرض فلاـ أثر له، وحينئـذ لاـ يترتب على قول اللغوى أى أثر ما لم يثبت ظهور اللفظ فى معناه لأن اللغوى انما يعين موارد الاستعمال وأما ان هذا اللفظ ظاهر فى هذا المورد او ليس بظاهر فيه فهو امر آخر.

وعلى هـذا فلاـ يترتب أى اثر على قول اللغوى والأثر إنما يترتب على ظهور هـذا اللفظ فى هـذا المعنى فإذا ثبت الظهور فيه كان الظهور حجه.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى ان اللغوى ليس من اهل الخبره بالنسبه الى المعانى الحقيقيه والمعانى المجازيه لأنه من اهل الخبره بالنسـبه الى موارد الاسـتعمال أى هـذا اللفـظ اسـتعمل فى هـذا المعنى وامـا ان هـذا المعنى معنى حقيقى او مجـازى فليس من وظيفه اللغوى وليس هو من اهـل الخبره فى ذلـك، إذ لتعيين الحقيقيه والمجـاز امـارات أخرى غير قول اللغوى كالتبادر والاطراد وعـدم صـحه السلب وما شاكل ذلك.

نعم قد يكن لأهل اللغه خبره فى خصوصيه المعنى سعه وضيقا من جهه كثره ممارسته فى اللغه.

حجيه الظواهر ______ حجيه قول اللغوى بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر ______ حجيه قول اللغوى

ص: ۱۹۵

الوجه الثالث: دليل الانسداد.

بدعوى العلم الاجمالى بوجود حكم الزامى فى دائره اقوال اللغويين، والعلم الوجدانى التفصـيلى الطريق منسد اليه وكذلك العلم التعبـدى لأن قول اللغوى لا يكون حجه، فمع انسـداد باب العلم الوجـدانى والتعبدى معا فلا مناص من العمل بالظن الحاصل من قول اللغوى.

والجواب عن ذلـك واضـح: فـإن دليـل الانسـداد مبنى على مقـدمات وهى غير متوفره فى المقام، لأن من هـذه المقـدمات العلم الاجمـالى بوجود تكـاليف الزاميه من الوجوبـات والتحريمـات وغيرهمـا، وهـذه المقـدمه غير محرزه فى هـذه المسـأله لأن العلم الاجمـالى فى الحكم فى دائره أقوال اللغويين او العلم الاجمـالى بمتابعه بعض أقوال اللغويين ليس علما اجماليا بالحكم الالزامى، لأـنه علم اجمـالى بـالحكم الجـامع بين الحكم الاـلزامى والحكم الترخيصـى او لاـ يكون هنا علم اجمالى بالحكم فى دائره اقوال

اللغويين.

فهـذه المقـدمه غير محرزه لأننـا لاـ نعلم اجمالاـ بوجود حكم فى دائره اقوال اللغويين ومع العلم الاجمـالى بوجود حكم ولكن لا نعلم اجمالا بوجود حكم الزامى فى دائره اقوال اللغويين والسبب فى ذلك ان حاجه الفقهاء فى المراجعه الى اللغه فى مقام عمليه الاسـتنباط قليله جـدا لأـن الفـاظ الكتـاب والسـنه والروايـات من الالفـاظ الـدارجه بين العرف والعقلاء فى حواراتهم ومجالسـهم واسواقهم وهـذه الالفـاظ ظـاهره فى معانيها العرفيه بظهور عرفى نوعى موضوعى وهو موضوع لحجيه اصاله الظهور فالعمل بهـذه الظواهر لا يحتاج الى الرجوع الى اللغه فالرجوع الى اللغه قليل جدا فى بعض الخصوصيات او فى بعض المصاديق.

وإن لم تكن لغه فى البين فالمرجع هو الأصول العمليه او الاصول اللفظيه من الاطلاق او العموم.

ص: ۱۹۶

فـإذن الحـاجه فى الرجوع الى اللغه قليله جـدا فـإن الفـاظ الكتـاب والسـنه من الالفاظ العرفيه الـدارجه بينهم فى حواراتهم فهـذه الالفاظ ظاهره فى معانيها العرفيه واللغويه وهـذا الظهور حجه والفقهاء يقومون بالعمل بهذه الظواهر فى مقام عمليه الاسـتنباط ولا حاجه الى الرجوع الى اقوال اللغوين.

وإن كانت الفاظ الكتاب والسـنه مجمله وهى وان كانت قليله مجمله فالمرجع فى مواردها الاطلاقات من اصاله الاطلاق والعموم ان كـانت موجوده، وإن لم تكن موجوده فـالمرجع هو الاـصول العمليه من اصاله البراءه او اصاله الطهاره او قاعـده الاشـتغال فى بعض الموارد.

ومن هنا الحاجه فى الرجوع الى قول اللغوى نادر جدا فى مقام عمليه الاستنباط.

الى هنـا قـد تبين ان قول اللغويين إنما يكون حجه فى موارد الاسـتعمال فقط فإذا أخبر عن ان اللفظ الفلانى مسـتعمل فى المعنى الفلانى فهو حجه إذا كان اللغوى ثقه لأن أخباره عن حس وحيث ان أخباره عن حس فإن كان ثقه فأخباره مشـمول لأدله حجيه أخبار الثقه فيكون حجه واما أن اهل اللغه من اهل الخبره فهو ليس من أهل الخبره بالنسـبه الى الوضع وبالنسـبه الى تمييز المعانى الحقيقه عن المعانى المجازيه وإنما يكون من أهل الخبره بالنسبه الى خصوصيات المعنى المستعمل فيه وحدوده سعه وضيقا من جهه كثره ممارسـته فى هـذه المسأله فإن الاخبار عن حـدس لا يكون حجه إلا إذا كان الأخبار عن حـدس واجتهاد واعمال فكر ونظر، لأـن اخبـار المجتهـد أخبـار عن اجتهاده ورأيه وهو حجه من جهه أنه أعمل النظر فيه والفكر والممارسه فى تطبيق القواعد العامه المشتركه على عناصرها وتعيين حدودها وكذلك الطبيب والمهندس.

وأما الاخبار عن حدس ففى نفسه لا يكون حجه ولا دليل على حجيته وانما الدليل على حجيه الاخبار عن حس إذا كان المخبر ثقه لشموله لأدله حجيه أخبار الثقه، وأما اذا أخبر الثقه عن حدس فلا يكون أخباره حجه الا إذا كان الشخص مجتهدا فى هذه المسأله ويقوم بالاستنباط من جهه اعمال الفكر والنظر وتطبيق القواعد واستنتاج المسأله فحدسه يكون حجه حينئذ من باب حجيه اخبار اهل الخبره.

فإذن لا دليل على حجيه الاخبار عن حدس الا إذا كان من باب الاخبار من اهل الخبره والفكر والنظر.

هذا كله فى قول اللغوى.

وبعد ذلك يقع الكلام فى حجيه الاجماع المنقول.

ولا شبهه فى ان الاجماع فى نفسه ليس بحجه لأنه عباره عن قول العلماء وهو فى نفسه لا يكون حجه فالإجماع فى نفسه وجوده كالعدم. وإنما يكون حجه إذا وصل هذا الاجماع من زمن الأئمه(ع) الينا يدا بيد وطبقه بعد الطبقه فهذا الاجماع حجه إما من جهه أنه متضمن لقول الأئمه(ع) أو من جهه أنهم(ع) امضوه وقرّروه.

واما الاجماع اذا لم يكن واصلا الينا من زمنهم(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه أما بالتواتر او بطرق الآحاد ولكن الصحيحه والمعتبره فإذا وصل الينا فهو حجه إما من جهه انه مشتمل على قول الأمام(ع) او من جهه امضاء الامام(ع) هذا الاجماع وتقريره.

وعلى هذا فالإجماع المحصل إذا كان لدى الفقهاء المتقدمين فهذا الاجماع لا يكون حجه فى نفسه الا اذا وصل من زمن الأئمه(ع) اليهم يدا بيد وطبقه بعد الطبقه والا فلا يكون حجه وكذلك الاجماع المحصل عند المتأخرين فإن إحرازه عند المتقدمين مشكل إذ لا طريق لنا الى ذلك وسنشير الى ذلك فى ضمن البحوث الآتيه أى لا طريق لنا الى الإجماعات المتقدمه بين الفقهاء المتقدمين ووصولها الينا فضلا عن وصول هذه الاجماعات من زمن الأئمه (ع) الينا يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

فالنتيجه ان الاجماع المحصل سواء كان عنـد الفقهاء المتقـدمين ام كان عند المتأخرين فلا يكون فى نفسه حجه الا إذا كان هذا الاجماع موجودا فى زمن الأئمه(ع) ووصل الينا من ذلكك الزمان يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

وأما الاجماع المنقول فهو داخل فى أخبار الآحاد وقد استدلوا على حجيته بوجوه:

الوجه الاول: أن ما دل على حجيه أخبار الآحاد يشمل الاجماع المنقول أيضا لأن الاجماع المنقول بخبر الواحد من أفراد خبر الواحد وما دل على حجيه خبر الواحد يدل على حجيه الاجماع المنقول ايضا لأنه من أفراده.

الوجه الثانى: أنه حجه من جهه كشفه عن حكم الشارع فى المسأله او عن وجود دليل شرعى فى المسأله.

الوجه الثالث: أن حجيته مبنيه على قاعده اللطف.

الوجه الرابع: أن حجيته مبنيه على تصديق الأئمه(ع) بأنهم لا يخطئون بإجماعاتهم.

أما الوجه الاول فهو مبنى على مقدمتين. سيأتى التعرض لهما ان شاء الله تعالى.

حجيه الظواهر – الاجماع المنقول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر– الاجماع المنقول

ذكرنا انه قد استدل على حجيه الاجماع المنقول بوجوه:

الوجه الاول: أن ادله حجيه أخبار الآحاد تشمل الاجماع المنقول بخبر الواحد أيضا لأنه من مصاديقه.

الوجه الثانى: أن الاجماع المنقول كاشف عن قول المعصوم أو عن دليل شرعى فى المسأله.

الوجه الثالث: أن حجيه الاجماع المنقول مبنيه على قاده اللطف.

الوجه الرابع: أن حجيه الاجماع المنقول منوط بإمضاء الشارع وقوله بأن الاجماع لا يكون خاطئا، فإذا أجمع الفقهاء على شيء فلا يخطأ الواقع.

أما الوجه الاول فهو بمنى على تماميه مقدمتين:

المقدمه الأولى: أن يكون نقل اجماع الفقهاء فى المسأله عن حس لا عن حدس.

المقـدمه الثـانيه: أن يكون المخبر به أجمـاع الفقهـاء فى المسأله ملازما لقول المعصوم عليه السـلام، فإن الناقل إنما ينقل السـبب للكشف عن المسبب وهو قول المعصوم عليه السلام فالإجماع المنقول فى المسأله كاشف عن قول المعصوم فى تلك المسأله.

ولكن كلتا المقدمتين غير تامه.

اما المقـدمه الأـولى فلأـن عمـده الـدليل على حجيه أخبـار الآحـاد السـيره القطعيه من العقلاـء الجاريه بين الناس والمرتكزه فى أذهانهم فهذه السيره الممضاه شرعا مشروطه بشرطين:

الشرط الاول: ان يكون المخبر ثقه لا مطلق خبر الآحاد.

الشـرط الثانى: أن يكون عن حس او قريب عن حس واما إذا كان عن حدس فلا يكون مشـمولا للسـيره، وحيث ان عمل العقلاء بشىء لا يمكن ان يكون جزافا وتعبدا فإن التعبد لا يتصور فى عمل العاقل إذ العاقل أى عمل يعمله فى الخارج لا بد ان يكون له غايه وهدف والتعبد إنما يتصور فى الأحكام الشرعيه المولويه بين الموالى والعبيد إذ وظيفه العبيد العمل بأوامر الموالى تعبدا من دون أن يفهم ويدرك مصالحها وملاكاتها فالتعبد إنما يتصور فى الأحكام الشرعيه.

وأما فى أفعال العقلاء فلا يتصور التعبد فلا بد أن تكون مبنيه على نكته تبرر تلك الافعال.

وحيث ان سـيره العقلاء قـد جرت على العمل بأخبار الثقه دون غيرها فلا بـد ان تكون مبنيه على نكته ولا يمكن ان تكون جزافا، وتلـك النكته هى أقربيه أخبـار الثقه الى الواقـع وكاشـفيتها نوعـا عن الواقع أقوى من كاشـفيه أخبـار غير الثقه، فهـذه النكته هى المبرره لعمـل العقلاء بأخبار الثقه دون غيرها وكـذلك عمل العقلاء بأخبار الثقه عن حس او قريب من الحس باعتبار ان الأخبار الحسيه أقرب نوعا من الأخبار غير الحسيه الى الواقع وكاشفيتها أقوى من كاشفيه غيرها عن الواقع.

ص: ٢٠٠

فمن اجل ذلک جرت سریه العقلاء علی العمل بالأخبار الحسیه دون الأخبار الحدسیه وأصاله عدم الخطأ إنما جرت فی الأخبار الحسیه فإن احتمال تعمد الکذب منفی لأنه فی مقام الأخبار.

واما احتمال الخطأ والغفله فهو منفی بأصاله عدم الخطأ وأصاله عدم الغفله لأنها من الأصول العقلائیه، والخطأ نادر فی الأمور الحسیه والغفله نادره فی الأمور الحسیه وأصاله عدم الغفله وعدم الخطأ لا تجری فی الأخبار الحدسیه، فمن اجل ذلک لا تکون مشموله للسیره القطعیه من العقلاء الممضاه شرعا.

فالنتیجه ان سیره العقلاء قد جرت علی العمل بأخبار الآحاد بشرطین: ان یکون المخبر ثقه، والثانی ان یکون الخبر عن حس او قریبا من الحس.

وهذه السیره هی عمده الدلیل علی حجیه أخبار الآحاد وهی ممضاه شرعا.

واما الاجماع المنقول فهو مبنی دائما او غالبا مبنی علی الحدس والاجتهاد فإن مَن نقل الاجماع او أدعی الاجماع فی المسأله فهو مبنی علی الحدس والاجتهاد إما مبنی علی حسن الظن بجماعه کما لو ذهب جماعه من الفقهاء الی حکم ما فی مسأله وهناک فقیه آخر لحسن ظنه بهم أدعی الاجماع فی المسأله أو مبنی علی الاجتهاد وتطبیق الروایه علی المسأله التی یکون مضمونها بنظره أمر متفق علیه بین الأصحاب فمن اجل ذلک أدعی الاجماع، او مبنی علی تطبیق قاعده اللطف بتخیّل أن هذه القاعده مسلمه وهذه المسأله مصداق لها.

فالإجماع المنقول غالبا لو لم یکن دائما مبنی علی الحدس والاجتهاد وإلا فهو لم یحصِّل الاجماع فی المسأله.

فإذن نقل الاجماع فی المسأله لیس مبنیا علی الحس او قریب من الحس فلا یکون مشمولا للسیره.

ص: ٢٠١

هذه هى المقدمه الأولى.

واما المقـدمه الثـانيه فهى مبنيه على تمـاميه المقـدمه الأـولى بـأن يكون نقـل الاجمـاع فى المسأله عن حس او قريب من الحس فالمقـدمه الثانيه مبنيه على تماميه المقدمه الاولى لأنها تقوم على أساس الملازمه بين اجماع الفقهاء فى المسأله وكشـفه عن قول المعصوم عليه السـلام ومن الواضح ان هذه الملازمه إذا كانت ثابته بين اجماع الفقهاء فى المسأله وكشـفه عن قول المعصوم(ع) لكانت نتيجتها حجيه الاجماع المنقول، إذ لا فرق فى حجيه خبر الواحـد بين ان قول المعصوم مـدلولا مطابقيا له او يكون مدلولا التزاميا فإن ناقل الاجماع ينقل الاجماع وهو سـبب للكشف عن قول المعصوم لوجود الملازمه بينهما وهذه الملازمه تشكل دلاله التزاميه، فيكون إخباره عن اجماع الفقهاء فى المسأله يدل على ثبوت الاجماع بالمطابقه وعلى ثبوت قول المعصوم بالالتزام وهذا الخبر حجه إذ لا فرق بين ان يكون قول المعصوم (ع) مدلولا مطابقيا او مدلولا التزاميا.

فالنتيجه أن هذه المقدمه مبنيه على تماميه المقدمه الاولى وثبوت الملازمه بين الاجماع المنقول إذا كان نقله عن حس وبين قول المعصوم(ع).

ولكن كلا الأمرين لا واقع موضوعى له.

أما الأمر الاول فقـد تقـدم أن الاجماع المنقول لو لم يكن دائما فغالبا نقله مبنيا على الحدس لا على الحس، واما الثانى فلا بد من إثبات الملازمه بين الاجماع المنقول اذا كان عن حس وبين قول المعصوم(ع) فهل هذه الملازمه ثابته او لا ثبوت لها؟

فيقع الكلام فى مرحلتين:

المرحله الاولى: فى نوع هذه الملازمه.

والمرحله الثانيه: فى شروط هذه الملازمه.

أما الكلام فى المرحله الاولى فقد ذكر الأصوليون ومنهم المحقق الخراسانى(قده) أن الملازمه على ثلاثه أنواع:

النوع الاول: الملازمه العقليه كالملازمه بين ثبوت التواتر والعلم به، او الملازمه بين وجوب شيء وبين وجوب مقدمته وبين الأمر بشيء والنهي عن ضده فهذه الملازمه عقليه.

النوع الثاني: الملازمه العاديه كالملازمه بين بقاء زيد وانبات لحيته او بين طول عمر الانسان وعروض الهرم عليه.

النوع الثالث: الملازمه الاتفاقيه وهي كثيره الوقوع ككثير من الاتفاقيات التي تحصل عند سفر زيد في ساعه معينه من العام مثل دخوله المستشفى وغيره من الافعال الاتفاقيه.

حجيه الظواهر – الاجماع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر – الاجماع

ذكرنا ان الأصوليين ومنهم المحقق الخراساني قد قسموا الملازمه الى ثلاثه أقسام: الملازمه العقليه والملازمه العاديه والملازمه الاتفاقيه، فيقع الكلام في جمله من النقاط:

النقطه الاولى: هل يصح هذا التقسيم للملازمه او لا يصح؟

النقطه الثانيه: ما هو الفرق بين الاجماع وبين التواتر؟

النقطه الثالثه: هل الملازمه بين التواتر وبين العلم بصدقه هل هي عقليه او ليس بعقليه؟

أما الكلام في النقطه الاولى فلا شبهه في ان الملازمه الاتفاقيه ليست ملازمه لأنها عباره عن التقارن بين الشيئين اتفاقا بدون أي ملازمه وأي موجب واي مبرر لهذا التقارن كما اذا كان سفر زيد مقارنا لسفر عمرو بدون أي مبرر بل بمجرد التقارن بنحو التصادف فلا وجه لجعل ذلك من الملازمات، فالملازمه الاتفاقيه في الحقيقه ليست ملازمه بل هي تقارن بين شيئين اتفاقا وتصادفا كما اذا فرضنا ان موت زيد مصادف لموت عمرو فهما متقارنان زمانا بدون أي ارتباط بينهما، فمن اجل ذلك جعل الملازمه الاتفاقيه من احد أقسام الملازمه في غير محله فهي ليست بملازمه.

ص: ٢٠٣

وأما الملازمه العقليه فهي ناشئه من خصوصيه ذاتيه بينهما وهي التي توجب الملازمه بينهما بحيث يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر كالملازمه بين العله والمعلول، فإن المعلول نشأ من ذات العله لأن الخصوصيه الذاتيه الموجوده في العله هي التي تولد المعلول كالخصوصيه الموجوده في النار فهي التي تولد الحراره، فوجود المعلول من مراتب وجود العله غايه الأمر من مراتب وجودها النازل، وليس المعلول سنخ آخر غير العله لأن المعلول يتولد من العله وليس شيئا أجنبيا عن العله فالملازمه بينهما عقليه ويستحيل الانفكاك بينهما وكذا الملازمه بين المعلولين لعله ثالثه فإن الملازمه بينهما عقليه ويستحيل الانفكاك بينهما.

واما الملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدمته فإن قلنا أن وجوب المقدمه مترشح من وجوب ذيها فالملازمه بينهما عقليه لأن وجوب المقدمه يتولد من وجوب ذيها ومترشح منه فعندئذ تكون الملازمه بينهما عقليه ويستحيل الانفكاك بينهما وأما إذا قلنا أن وجوب المقدمه مجعول من قبل الشارع عند وجوب ذى المقدمه فالملازمه بين الجعلين أى ان المولى متى جعل وجوب شيء فقد جعل وجوب مقدمته أو متى أمر بشيء فقد نهى عن ضده فعندئذ تكون الملازمه جعليه وليست بعقليه أى ان جعل الوجوب لذى المقدمه ملازم لجعل الوجوب لمقدمته.

وحيث ان الأول فى بحث مقدمه الواجب والثانى فى بحث الضد غير معقول فيكون وجوب المقدمه مترشحا من وجوب ذيها فإن الوجوب أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج غير وجوده فى عالم الاعتبار والذهن فيستحيل ان يتولد وجوب من وجوب آخر لأنه أمر اعتبارى وفعل للمولى مباشره فالتوليد والتولد والعليه والمعلوليه فى الأمور الاعتباريه غير معقول وإنما تعقل فى الأمور الواقعيه الخارجيه واما فى الأمور الاعتباريه التى لا وجود لها فى الخارج فلا يعقل فيها العليه والتولد فيستحيل ان يترشح وجوب المقدمه من وجوب ذيها.

فإذن الكلام فى أن مقدمه الواجب واجبه اولا إنما هو فى الملازمه بين الجعلين وان المولى متى أوجب شيئا فهل يوجب مقدمته أيضا ومتى أمر بشىء فهل ينهى عن ضده ايضا او لا يكون ناهيا عن ضده.

واما الملازمه العاديه فهى لاـ تكون ناشئه عن خصوصيه ذاتيه كامنه فى الملزوم لأنها ناشئه عن خصوصيه عاديه فى حالات خاصه، فالإنسان إذا بلغ من العمر إلى مقدار تنبت لحيته عاده فإنبات اللحيه لازم عادى لوصول عمر الإنسان الى هذا الحد، وكذا لو وصل عمره الى الثمانين او التسعين فإنه يعرضه الهرم حينئذ وهذه الملازمه بينهما ملازمه عاديه فى هذه المرحله لا فى سائر الفترات، وهذه الملازمه تسمى ملازمه عاديه وليست ملازمه عقليه لأن الانفكاك بينهما ممكن عقلا.

فإذن الملازمه الحقيقيه بين الشيئين هى الملازمه العقليه التى تكون ناشئه عن خصوصيه ذاتيه كالملازمه بين العله والمعلول او المعلولين لعله ثالثه وهكذا، واما الملازمه العاديه فهى ناشئه من خصوصيه عاديه فى ظرف خاص وحاله خاصه، وفى زمن خاص لا مطلقا.

فالنتيجه أن هذا التقسيم غير صحيح ولا وجه له.

اما النقطه الثانيه: فهل فرق بين الاجماع وبين التواتر؟

والجواب ان الفرق بينهما من وجوه.

الوجه الاول: ان الاجماع عباره عن الأخبار بفتواى الفقهاء وآرائهم وهى قضايا حدسيه واجتهاديه، والقضايا الاجتهاديه وإن كانت حجه على مقلديهم ولكنها ليست حجه على غيرهم باعتبار ان المخبر به فى الخبر إذا كان حدسيا فلا يكون الخبر حجه وإن كان المخبر ثقه، واما اخبار المجتهد عنى رأيه فهو حجه على مقلديه دون غيرهم فالإجماع عباره عن الأخبار بفتواى الفقهاء وآرائهم.

والتواتر عباره عن الأخبار عن القضايا الحسيه، فمن أجل ذلك فرق بينهما، فإن وقوع الخطأ فى القضايا الحدسيه أكثر من وقوع الخطأ فى القضايا الحسيه، بل وقوع الخطأ فى القضايا الحسيه نادر فمن أجل ذلك لا مانع من التمسک بأصاله الخطأ فيها، فإذا شككنا فى أن هذا الخبر عن حس او لا؟ كما إذا شككنا فى أن المخبر هل صدر منه خطأ أو سهوا او غفله نتمسک بأصاله عدم الخطأ لأنه صادر عن فاعل ملتفت وعاقل فاحتمال الخطأ فيه ضعيف وكذا احتمال الغفله والسهو فيه ضعيف فتجرى أصاله عدم الغفله وعدم السهو لأنها من الأصول اللفظيه العقلائيه، وقد بنى العقلاء على هذه الاصول وهذا البناء ممضى من الشارع وهى بعد أمضاء الشارع أصول شرعيه وحجه.

وأما فى الأخبار الحدسيه فأصاله عدم الخطأ لا تجرى فيها وإن كان المخبر ثقه لأن الخطأ فى الأخبار الحدسيه كثير فمن اجل ذلك إذا شككنا فى خطأه فلا يمكن دفعه بأصاله عدم الخطأ لعدم جريانها.

هذا هو الفارق بين نقل الاجماع وبين نقل التواتر.

الوجه الثالث: أن المخبر به فى التواتر عباره عن قضيه واحده، فيكون مصب الأخبار المتعدده المتواتره مصبا واحدا، كما لو أخبر مائه شخص بموت زيد فإن هذه الأخبار البالغ عددها مائه تصب فى محور واحد وقضيه واحده وهى موت زيد، ومن هنا يحصل العلم الوجدانى بموته، إذ احتمال الكذب فى جميع هذه الاخبار منتف لأنه لا يحتمل أن جميع هؤلاء المائه يكذبون كما أنه من غير المحتمل تواطؤهم على الكذب لعدم اطلاع بعضهم على البعض الآخر، لأن من أخبر بموت زيد لا يطلع أن غيره أيضا أخبر بموته فكيف يمكن التواطؤ بينهم على الكذب، فاحتمال التواطؤ بينهم على الكذب منتف، فبطيعه الحال يعلم وجدانا بموت زيد.

واما إذا اخبر كل واحد من هؤلاء عن موت جاره او عن موت اهل قريه وهكذا فاحتمال الكذب فى كل واحد من اخبارهم موجود والمخبر به فى أخبار كل واحد منهم غير المخبر به فى خبر آخر لأن أخبار هؤلاء جميعا لا تصب فى قضيه واحده، بل خبر كل واحد منهم يصب على قضيه غير القضيه التى هى مصب الخبر الآخر، فيحتمل الكذب فى كل خبر منهم.

ولكننا نعلم اجمالا بصدق أحد هذه الأخبار وهذا ما يسمى بالتواتر الاجمالى، فإن التواتر الأول تواتر معنوى أى تواتر بالعلم التفصيلى، وهذا التواتر تواتر اجمالى نعلم اجمالا بأن أحد هذه الاخبار صادق ومطابق للواقع لأن كون جميع هذه الأخبار كاذب غير محتمل فلا محاله نعلم اجمالا بصدق أحد هذه الاخبار وهذا ما يسمى بالتواتر الاجمالى.

هذا كله فى التواتر.

واما الاجماع فهو أخبار عن فتاوى الفقهاء وآرائهم فى مسأله واحده، فإذا فرضنا أن العلماء أفتوا بالوجوب فى مسأله ولكن هذه الفتاوى لا تصب على محور واحد وعلى قضيه واحده لأن بعضهم أفتى بالوجوب من جهه ان الوجوب هو المشهور بين الأصحاب وبعضهم الاخر أفتى بالوجوب من جهه حسن الظن بالبعض وبعضهم أفتى بالوجوب من جهه وجود روايه معتبره عنده، وبعضهم أفتى بالوجوب من جهه قاعده الاشتغال ويرى أن الروايه ضعيفه سندا او دلاله.

فإذن ملاك الفتوى فى كل واحد غير ملاك الفتوى فى الآخر فاحتمال الخطأ فى كل واحد منهم موجود وأصاله عدم الخطأ لا تجرى.

فمن أجل ذلك لا يمكن ان تكون فتواى الفقهاء كاشفه عن قول المعصوم.

ص: ٢٠٧

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان فتاواهم جميعا تصب في مصب واحد وقضيه واحده وعلى محور واحد فمع ذلك لا تكون كاشفه عن قول المعصوم لأن احتمال الخطأ موجود، فلو أتفق المتأخرين على وجوب شيء او حرمه شيء وكان مصبها محور واحد وقضيه واحده فمع ذلك لا يمكن ان تكون كاشفه عن قول المعصوم ولا يمكن ان تفيد العلم كما تفيده الأخبار المتواتره، فلا يمكن ان تكون هذه الفتواى كاشفه عن قول المعصوم عليه السلام.

فإذن هذا هو الفارق بين الأخبار المتواتره وبين الاجماع. ن الملازمه الاتفاقيه ليست ملازمه ان الملازمه الاتفاقيه ليست ملازمه

حجيه الظواهر – الاجماع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه الظواهر – الاجماع

الوجه الثاني- من وجوه الفرق بين الاجماع والتواتر-: ان المخبر في الأخبار المتواتره حيث ان أخباره عن حس فلا يقع تحت تأثير الآخر باعتبار ان أخبار الكل مستندا الى الحس والمشاهده، مثلا إذا اخبر شخص عن موت زيد من جهه أنه سمع الصوت الحزين من بيته وهو كاشف عن موته واخبر شخص آخر به من جهه وجود جماعه امام بيته الكاشف عن موته وثالث عن موته من جهه انه رأى قطعه قماش أسود أمام بيته وآخر أخبر عن موته من جهه أنه رأى جنازه خرجت من بيته، فكل واحد منهم أخبر عن حس فلا يقع كل واحد منهم في أخباره تحت تأثير الآخر لأن أخبار كل واحد منهم مستندا الى الحس.

وأما المخبر في الاجماع فقد يقع تحت تأثير الآخر فإنه إذا رأى موافقه جماعه في المسأله كما لو رأى أنهم ذهبوا الى الوجوب في المسأله أو الى الحرمه فإن فتاويهم في الوجوب في هذه المسأله تلعب دورا مهما في فتوى هذا الشخص وفي موافقته لهم فإنه لولا ذهابهم الى الوجوب في هذه المسأله لم يصدر منه فتوى بالوجوب وحيث انه رأى أن هؤلاء الجماعه ذهبوا الى الوجوب في هذه المسأله وهو يلعب دورا مؤثرا في فتواه في الوجوب موافقه لهم او ان المتأخرين رأوا ان المتقدمين قد اجمعوا في هذه المسأله ولا شبهه في ان اجماعهم يلعب دورا مهما في التأثير في فتوى المتأخرين وموافقتهم لهم.

ص: ٢٠٨

فمن هذه الناحيه يختلف الاجماع عن التواتر. لأن المخبر في الاجماع قد يقع تحت تأثير المخبر الآخر باعتبار ان أخباره عن حدس واجتهاد وأما المخبر في التواتر فحيث ان أخباره عن حس فلا يقع تحت تأثير الآخر.

الوجه الثالث: أن منشأ الخطأ في الأخبار المتواتره يختلف من مخبر الى مخبر آخر نعم قد يجتمع ويكون السبب واحدا ولكن قد يختلف من مخبر الى مخبر آخر، مثلا- شخص أخبر عن موت زيد من جهه سماع الصوت الحزين من بيته وآخر أخبر عن موته من جهه أنه رأى أن ابنائه يلبسون اللباس الأسود وثالث أخبر عن موته من جهه اجتماع جماعه أمام بيته، فاحتمال الخطأ في المخبر الاول في السماع، أي لعله أخطأ في السماع او كان سماع البكاء الحزين لأجل التعزيه على المعصوم(ع) لا لأجل موت صاحب الدار، واما احتمال الخطأ في الثاني فلعل لبس السواد لابناء زيد من جهه لبسهم السواد للتعزيه على المعصوم(ع) لا من

جهه موت أبيهم. وهكذا فمنشأ الخطأ فی الأخبار المتواتره قد يختلف من مخبر الی مخبر آخر وقد يجتمع.

بينما يكون منشأ الخطأ فی الاخبار الحدسيه هو الاجتهاد والحدس فی الجميع ومنشأ الخطأ فی الاجتهاد إما فی تكوين القواعد العامه المشتركه وفق شروطها العامه فی الحدود المسموح بها شرعا فی الأصول فإنه قد يقع الخطأ فی تكوين هذه القواعد وغفلته عن شرط من شروطها او من جهه عدم مقدرته العلميه فی تكوين هذه القواعد بكافه شروطها، وقد يقع الخطأ فی تطبيق هذه القواعد العامه المشتركه علی مصاديقها الخاصه فی الفقه إما من جهه الخطأ فی شرط التطبيق والغفله عنها او من جهه قصور فی المقتضی وعدم مقدرته العلميه فی تطبيق هذه القواعد، فإذا أخطأ فی تطبيق القواعد العامه علی عناصرها الخاصه فهو يؤثر فی النتيجه وهی الفتوی بالوجوب او الحرمه او ما شاكل ذلك، وكذلك لو أخطأ فی شرط من شروط تكوين القواعد العامه سواء كان منشأ الخطأ الغفله او عدم المقدره العلميه، فبطبيعه الحال يكون هذا الخطأ مؤثرا فی النتيجه.

ص: ۲۰۹

واما احتمال الخطأ الناشـئ عن الغفله فمـدفوع بأصاله عدم الغفله لأنها من الأصول العقلائيه وتجرى فى المقام وأما الخطأ الناشـئ من عدم المقدره العلميه فلا يمكن دفعه بأصاله عدم الخطأ.

وكيف مـا كـان فمنشأ الخطأ فى الأخبـار المتواتره قـد يختلف من مخبر الى مخبر آخر وقـد يجتمع واما منشأ الخطأ فى الاجماع والأخبار الحدسـيه الاجتهاديه فهو الخطأ فى الاجتهاد والحدس فى جميع الأخبار الحدسيه سواء كان الخطأ فى الاجتهاد والحدس فى تكوين القواعـد العـامه المشتركه فى الأـصول أو تطبيقها على عناصـرها العامه فى الفقه وسواء كان فى الكبرى او فى تطبيقها على صغرياتها فهو مما يؤثر فى النتيجه وهى الفتوى.

هذا من ناحيه

ومن نـاحيه اخرى، إذا اخبر جمـاعه بلغ عـددهم خمسـين أو اكثر او مـائه فلاـ شـبهه فى حصول اليقين بالصـدق بـالمخبر به لأـن احتمـال الكـذب فى الجميع غير محتمـل إمـا بحسـاب الاحتمالات و بحساب تراكم الاحتمالات، فإن بتراكم الاحتمالات تصـبح قيمـه الصـدق أكـبر مـن قيمه الكـذب الى ينتهى الى اليقين بالصـدق او من جهه قاعـده عقليه وهى ان المصـادفه لاـ تـدوم، لأـن التصـادف إذا كـان فهـو مره او مرتين او ثلاـث مرات او أكـثر بقليـل إلاـ انه لاـ يـدوم الى خمسـين مره او أكـثر، فيحصـل اليقين بالصـدق وامـا احتمال التواتر فى الكـذب فهو غير وراد لأن بعضـهم لا يطلع على اخبار البعض الاخر فكيف يتصور التواطؤ بينهم على الكذب؟!

فـالنتيجه أن اخبـار جمـاعه من الأـفراد عن شـىء عن حس لاـ شـبهه يـوجب حصـول اليقين به والعلم الوجـدانى به امـا بحسـاب الاحتمال او من جهه قاعده عقليه وهى عدم دوام الصدفه.

ص: ٢١٠

واما إذا كانت الأخبار حدسيه كإجماع الفقهاء فتاره يكون مدرك الاجماع فى المسأله معلوما كما لو كانت فى المسأله روايه معتبره سندا ودلاله وجهه، ومدرك المجمعين هذه الروايه فالمرجع هو هذه الروايه فلا بد من الرجوع الى هذه الروايه وملاحظتها سندا ودلاله وجهه، وبعد تماميه هذه الجهات الثلاث لا بد من ملاحظه ان يكون لها معارض او لا وإذا كان لها معارض يلاحظ هل يمكن الجمع الدلالى بينهما او لا يمكن، ومع عدم إمكان الجمع الدلالى العرفى بينهما تكون المعارضه بينهما مستقره أى تنتقل المعارضه من مرحله الدلاله الى مرحله السند، فلا بد حينئذ من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه فإن كان لأحدهما مرجح على الاخر فلا بد من تقديمه عليه والحكم بحجيته وطرح الآخر، ومع عدم الترجيح لأى منهما فيسقطان معا من جهه المعارضه فلا بد من الرجوع الى قواعد أخرى وهذه القواعد تختلف باختلاف الفقهاء فقد يقال بالتخيير وقد يقال بأن مقتضى القاعده الاشتغال وقد يقال بالبراءه.

وكيف ما كان فعمليه الاجتهاد عمليه معقده. فبطيعه الحال تستلزم ملاحظه هذه العمليات جميعا من مرحله سند الروايه الى مرحله الدلاله الى مرحله الجهه وعدم المعارض. والخطأ فى أحد هذه الموارد وفى بعض هذه السلسه لا محاله يؤثر فى الفتوى.

فالنتيجه أن المدرك إذا كان معلوما للمجمعين فالمرجع هو المدرك.

واما إذا لم تكن فى المسأله روايه معتبره سندا ودلاله وجهه مع وجود الاجماع فى هذه المسأله فهل يكشف هذا الاجماع عن حكم شرعى فى هذه المسأله؟ أى هل ان هذه الملازمه ثابته حتى يكون هذا الاجماع كاشفا عن وجوب هذا الشىء فى الشريعه المقدسه؟

ص: ٢١١

تقـدم أن الملازمه اما عقليه او عاديه والعقليه ناشـئه من الخصوصـيه الـذاتيه كالملازمه بين العله والمعلول فإن المعلول يتولد من ذات العله ومن مراتب وجودهـا النـازل وليس المعلول شـيئا أجنبيـا عن العله فتكون الملاـزمه بينهما ذاتيه، ومن الواضـح ان هـذه الملازمه غير موجوده بين أقوال الفقهاء وبين الحكم الشـرعى، لأن الحكم الشـرعى أمر اعتبارى فلا يعقل ان يكون معلولا لشـىء غير اعتبـار المعتبر لأـن الأـمر الاعتبارى فعل اختيارى للمعتبر يوجـد باعتبار المعتبر مباشـره فلا يعقل ان يكون معلولا لشـىء آخر ومتولدا من شىء آخر، فالملازمه العقليه غير متصوره.

وامـا الملاـزمه العـاديه فإنمـا هى فى حـاله خاصه كعروض الهرم على الإنسان ببلوغه عمر الثمانين سـنه وهـذا كاشف عن وجود خصوصـيه عنـد بلوغ الإنسان هـذه المرحله، وهـذه الخصوصـيه مؤثره فى عروض الهرم، وكذا نبات اللحيه عند بلوغه سن الرابعه عشـر سـنه، وهو كاشف عن هذه الخصوصـيه المشتركه بين جميع أفراد الإنسان وهى مؤثره فى انبات اللحيه والشعر ومن الواضح ان هذه الخصوصيه لا تتصور بين الاجماع وبين الحكم الشرعى.

فإذن لا تعقل الملازمه بين الاجماع وبين الحكم الشرعى لا الملازمه العقليه ولا الملازمه العاديه.

فمن أجـل ذلك لا يمكن الحكم بثبوت الحكم بواسـطه الاجماع إلا إذا وصل هـذا الاجماع إلينا يـدا بيـد وطبقه بعـد الطبقه من زمن الأئمه (ع) فيكون حجه حينئذ لإمضاء الشارع له.

الاجماع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاجماع

الى هنا قد تبين ان التواتر إذا حصل فالملازمه بينه وبين صدق القضـيه المتواتره أما عقليه او غير عقليه، فإن العلم الحاصل بصدق القضـيه المتواتره ـــــ على المعروف والمشـهور بين الفلاسـفه ـــــ مستند الى حكم العقـل باسـتحاله تواطؤهم على الكـذب صـدفه واتفاقـا، فـالعلم بصـدق القضـيه المتواتره مبنى إما على حساب الاحتمالات وتراكمها او مبنى على اسـتحاله الصـدفه لأنها مستحيله دائما.

ص: ٢١٢

هذا كله فيما إذا كانت القضيه حسيه كما فى الأخبار المتواتره وسيأتى توضيح ذلك بأكثر من هذا.

وأما إذا كانت القضـيه حدسـيه كما إذا نقل الاجماع فى المسأله وناقل الاجماع إذا كان ثقه فالإجماع ثابت من جهه حجيه أخبار الثقه لأـن نقله مبنى على الحس فـإنه إمـا رأى الاجمـاع فى المسـأله واما انه سـمع به فيكون نقله مسـتندا الى الحس فإذا كان ثقه فالإجماع ثابت، ولكن الاجماع عباره عن فتاوى الفقهاء الحدسيه فهل يمكن تطبيق قانون حساب الاحتمالات وتراكمها على نقل الاجماع كما فى نقل الأخبار المتواتره او لا يمكن ؟

ذهب بعض المحققين(قده) الى إمكان ذلك وأن الاجماع حجه بحساب الاحتمالات.

بتقريب: ان الفقيه إذا أفتى بوجوب السوره فى الصلاه ولم يكن هناك مدرك له فى ذلك كروايه معتبره سندا ودلاله وجهه، فبطيعه الحال هذه الفتوى لا يمكن ان تكون جزافا لأنه ينافى عدالته ووثاقته لأن الفقيه لا بد ان يكون عادلا وثقه فى مقام الفتوى ولا تكون فتواه جزافا وبلا مدرك، فلا محاله يكون لهذه الفتوى مدرك عنده، فإما انه يرى حجيه مطلق الظن من جهه حصول الظن بوجوب السوره فأفتى بوجوبها، أو من جهه انه يرى حجيه مطلق الروايه ولو الضعيفه، وهذه الفتوى تحتمل مطابقتها للواقع كما لو فرضنا ان احتمال مطابقتها للواقع بدرجه ٥٠٪ وأفتى فقيه آخر بوجوب السوره فى الصلاه، وبضم هذه الفتوى الى الفتوى السابقه تكبر القيمه الاحتماليه للصدق وتضعف بنفس الدرجه القيمه الاحتماليه للكذب، فإذا فرضنا أن احتمال الصدق ومطابقه الواقع أصبح ٦٠٪ واحتمال الكذب نزل الى ٤٠٪، فإذا أفتى فقيه ثالث بوجوب السوره فبطبيعه الحال بضم هذه الفتوى الى الفتويين الأولين تكبر القيمه الاحتماليه للصدق ومطابقه الواقع وتضعف بنفس الدرجه القيمه الاحتماليه للكذب، فاحتمال الصدق ومطابقه الواقع أصبح ٧٠٪ واحتمال الكذب ينزل الى ٣٠٪ وهكذا لو أفتى فقيه رابع وخامس وسادس وهكذا حتى يتحقق الاجماع بوجوب السوره وبتحققه ينتهى احتمال الكذب ويتولد اليقين بالصدق والمطابقه.

ولكن الالتزام بذلك مشكل جدا فإن مدارك الفقيه فى الفتوى محصوره وليست غير محصوره لأن مدرك الفتوى إما الآيه المباركه او الروايات المعتبره سندا ودلاله وجهه، ومع عدم وجود آيه او روايه معتبره كذلك فلا محاله يكون مدرك فتوى الفقيه إما الظن وأنه يرى حجيه مطلق الظن او يرى ان الروايه ضعيفه أيضا حجه فيفتي بذلك، او يفتى بمناسبه الحكم والموضوع مع حصول الاطمئنان له بذلك، ومع فتوى الفقيه الثانى على طبق فتوى الأول فلا يخلو اما ان يكون مدركه نفس مدرك الفقيه الأول وانه يرى حجيه مطلق الظن او حجيه مطلق الخبر ولو الضعيف او بمناسبه الحكم والموضوع او من جهه حسن الظن بالفقيه الأول فإذا كانت فتوى الثانى مطابقه لفتوى الأول من جهه حسن الظن فضمها الى فتوى الأول لا يؤثر شيء.

نعم إذا كان فتواه مستنده الى حجيه الظن مطلقا او حجيه الروايه الضعيفه فضمها الى فتوى الفقيه الاول يؤثر فى تكبير القيمه الاحتماليه للصدق وتضعيف القيمه الاحتماليه للكذب.

فمن اجل ذلك لا يمكن تطبيق حساب الاحتمالات فى المقام لمحصوريه مدارك الفتوى فى هذه الأمور السابقه مع عدم وجود آيه او روايه معتبره سندا ودلاله وجهه فى المسأله. وهذه الأمور عند اجتماعها لا تفيد القطع بالواقع ولا تفيد اليقين بمطابقه الاجماع للواقع ولا اليقين بالصدق.

هذا مضافا الى ان الاجماع عند القدماء لو كان مفيدا لليقين بالصدق ومطابقته للواقع على حساب الاحتمالات فمعناه انه لا يمكن مخالفته مع ان المتأخرين فى كثير من المسائل ومنها مسأله تنجس ماء البئر بالملاقاه فإن القدماء اجمعوا على انفعاله بالملاقاه ولكن المتأخرين خالفوا القدماء وأفتوا بعدم انفعال ماء البئر بالملاقاه وانه معتصم كالكُر.

فلو كان اجماع القدماء كاشفا عن صدق القضيه وعن مطابقته للواقع فكيف يمكن للمتأخرين مخالفه الاجماع؟ فهذا شاهد على ان اجماع المتقدمين لا يكون كاشفا عن قول المعصوم(ع) لا بالملازمه العقليه ولا بالملازمه العاديه ولا بحساب الاحتمالات.

هـذا مضافـا الى ان حسـاب الاحتمالاـت إنمـا يتم فيمـا إذا كـان كـل من التواتر والاجماع معلوما بالوجـدان، واما مع كون التواتر معلومـا بالتعبـد وكـذلك الاجمـاع فلاـ يمكن تطبيق حسـاب الاحتمالاـت، والمفروض فى المقام ان الاجماع منقول بخبر الواحد والتواتر منقول بخبر الواحـد، فيكون التواتر ثابت بالتعبـد لا بالعلم الوجـدانى والاجماع ثابت بالتعبـد لا بالعلم الوجدانى. وحساب الاحتمالاـت فيمـا إذا كـان كـل احتمـال معلومـا بالوجـدان حـتى يكون بضم بعض الاحتمالاـت الى بعض يؤثر فى تكـبير القيمه الاحتماليه للصدق وتضعيف القيمه الاحتماليه للكذب بنفس الدرجه.

فالنتيجه أنه لا يمكن إثبات ان الاجماع مطابق للواقع وكاشف عنه بحساب الاحتمالات.

واما النقطه الثالثه: وهى هل الملازمه بين التواتر وبين ثبوت القضيه المتواتره عقليه او لا؟

والجواب: أن فى المسأله قولين:

القـول الأـول: وهـو قـول الفلاسـفه وهو ان الملاـزمه بينهمـا عقليه ومبنيه على المنطق الأرسـطى، لأـن الفلاسـفه جعلوا التواتر من القضايا الست الاوليه والبديهيه، فإذا اخبر جماعه عن قضـيه ووصل عددهم الى حد التواتر حصل اليقين بصدق القضـيه المتواتره على أساس حكم العقل باسـتحاله تواطؤهم على الكـذب اتفاقا وصدفه لأن الصدفه لا تدوم أبدا، فالعقل يحكم مسـبقا باسـتحاله تواطؤ المخـبرين على الكـذب، فالملاـزمه بين التواتر وبين العلم بصـدق القضـيه المتواتره عقليه والحـاكم بهـا العقـل فى المرتبه السابقه.

والخلاصه ان الملازمه بين التواتر وبين صدق القضـيه المتواتره عقليه ومبنيه على مبدأ عقلى فى المرتبه السابقه وهو استحاله دوام الصدفه وهو من القضايا الأوليه عند مشهور الفلاسفه كمبدأ التناقض ومبدأ العليه وما شاكلهما.

القول الثـانى: ان العلم بصـدق القضـيه المتواتره مسـتند الى نفس التواتر لاـ الى حكم العقـل فى المرتبه السابقه، فإذا اخبر جماعه بقضـيه وبلغ عـددهم حـد التواتر حصـل العلم بصـدق القضـيه المتواتره من تراكم الأخبار بحساب الاحتمالات، وليس هـذا العلم مسـتندا الى حكم العقل فى المرتبه السابقه، بل هو مسـتند الى نفس التواتر وتراكم الأخبار، لأن قضـيه التواتر كالقضـيه التجريبيه فى الأـمور الحسيه، فكمـا ان حصـول العلـم واليقين فى التجربه الحسـيه مسـتند الى نفس التجربه لاـ الى حكم العقـل فى المرتبه السـابقه، فالحديـد يتمـدد بـالحراره بـالتجربه ولكن فى المره الأـولى يكون احتمـال الصـدفه موجود وفى المره الثانيه من التجربه يضـعف احتمـال الصـدفه وهكـذا الى ان يكون لـديه عـده تجـارب فيحصـل له اليقين بان الحديـد يتمـدد بالحراره وان الصـدفه مسـتحيله او من جهه تراكم هـذه التجربه بحساب الاحتمالات فإنه يفيـد اليقين بصـدق هذه التجربه ومطابقتها للواقع، او ان تكرر التجربه يكشف عن ان فى الحديـد خصوصـيه ذاتيه وهـذه الخصوصـيه الذاتيه تقتضـى تمدده بالحراره وهذه الخصوصـيه الذاتيه مقومه للحديد كتقوم النوع بالجنس والفصل، وتكرر التجربه يكشف عن هذه الخصوصيه الذاتيه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاجماع

ينبغي لنا التنبيه على مسائل الثلاث والتمييز بينها:

المسأله الأولى: مسأله الاجماع المنقول.

المسأله الثانيه: التواتر.

المسأله الثالثه: الاستقراء، وما يعبر عنه بالعلوم التجريبيه.

أما المسأله الأولى وهى الاجماع المنقول، فإذا كان الناقل ثقه فالإجماع ثابت لأن الناقل يرى الاجماع او يسمع به فيكون نقله عن حس ومع وثاقته يكون مشمولا لدليل حجيه أخبار الثقه، وأما الاجماع المبحوث عنه فى المقام والذى هو مطابق للواقع وكاشف عن رأى المعصوم فهو مشروط بشرطين:

الشرط الاول: أن يكون هذا الاجماع بين الفقهاء المتقدمين، وهم من يقارب عصرهم عصر أصحاب الأئمه عليهم السلام. واما اجماع الفقهاء المتأخرين فلا أثر له ما لم يكن ناشئا عن اجماع بين الفقهاء المتقدمين.

الشرط الثانى: ان لا يكون له مدرك من الآيات او الروايات، واما إذا كان له مدرك كذلك فالمرجع هو المدرك دون الاجماع.

فالإجماع المبحوث عنه فى المسأله هل هو كاشف عن الواقع او ليس بكاشف هو الاجماع التعبدى الذى ليس له مدرك واضح من الآيات والروايات، فهذا الاجماع إذا تحقق بين الفقهاء المتقدمين لا يخلو ان يكون مدركه ـــــ بعد العلم ان فتاويهم ليست جزافا وبلا مبرر وهو خلف فرض كونهم عدول وثقه ولا يمكن ان يفتون جزافا وبلا مدرك ـــــ هو ان الفقيه يرى حجيه مطلق الظن او انه يرى حجيه مطلق الروايه ولو الضعيفه، أو أن مدرك فتواه مناسبه الحكم والموضوع الموجب لحصول الوثوق بثبوت الواقع.

فإذن منشأ الاجماع انما هو هذه الامور المحصوره.

فإذا أفتى فقيه بوجوب السوره فى الصلاه ولم يكن لوجوبها مدرك ظاهر من الآيات والروايات فلا محاله يكون مدركه اما مطلق الظن او الروايه الضعيفه او مناسبه الحكم والموضوع ولو من جهه ان الفاتحه لا تنفك عن السوره او شىء آخر من الاستحسانات.

ومن الواضـح انه لا يحصل اليقين بالواقع من هذه الامور لأن الفقيه الثانى اذا افتى اما من جهه حسن ظنه بالفقيه الاول او من جهه انه يرى حجيه مطلق الظن او يرى حجيه مطلق الروايه او مناسـبه الحكم والموضوع، فمدرك المجمعين لا يتجاوز عن هذه الامور المحصوره، ومن الواضـح ان هـذه الامور لا تفيـد العلم الوجـدانى بـالواقع فلا يمكن ان يكون الاجماع طريقا الى اليقين بثبوت الواقع ومطابقته له وان كان بين الفقهاء المتقدمين.

هـذا مضافا الى ان اجماع القدماء لو كان حجه بحساب الاحتمالات فليس بإمكان المتأخرين مخالفتهم لأن اجماعهم كاشف عن ثبوت الواقع قطعا ويقينا فكيف بإمكان المتأخرين مخالفتهم؟ مع ان مخالفه المتأخرين للمتقدمين كثير فى الفقه.

هذا من ناحيه.

ومن نـاحيه أخرى ان حسـاب الاحتمالات إنمـا ينطبق فيمـا إذا كـان الاحتمال يقينيا أى ثابتا بالعلم الوجـدانى، وإما إذا كان ثابتا بالعلم التعبـدى فلا ينطبق عليه حساب الاحتمالات، والمفروض ان الاجماع قـد ثبت بالتعبد لأن كل فتوى من فتاوى الفقهاء ثابته بالتعبد لا بالعلم الوجدانى.

هذا كله فى الكبرى.

وأمـا الصـغرى فهى غير ثـابته فليس بإمكاننا إحراز الاجماع بين الفقهاء المتقـدمين لأنهم مختلفين فى دعوى الاجماع بل من فرد واحـد فـإن الشـيخ عليه الرحمه يـدعى الاجمـاع فى كتاب ويـدعى خلافه فى كتاب آخر، مضافا الى انه بنى حجيه الاجماع على قاعده اللطف، وسوف يأتى انها غير تامه.

وبعضـهم يـدعى الاجمـاع فى المسـأله مع انه لا قائـل به كالإجماع على جواز الوضوء بالماء المضاف مع انه لم يقل به أحـد من الأصـحاب وهـذا ليس الا من جهه تطبيق القاعده وهى البراءه مع فرض ان الشك إنما هو فى شـرطيه إطلاق الماء، فتجرى أصاله البراءه عن الشرطيه، فيكون المقام موردا لقاعده البراءه وقاعده البراءه أمر مسلم عند الكل فمن هذه الجهه أدعى الاجماع.

فكيف يمكن تحصيل الاجماع بين المتقدمين؟

وعليه فالصغرى غير ثابته.

إلى هنا قد تبين ان الاجماع لا يمكن ان يكون كاشفا عن قول المعصوم(ع) بالملازمه العقليه ولا بالملازمه العاديه ولا بحساب الاحتمال.

فإن أمكننا أثبات وصول الاجماع من زمن الأئمه إلينا بطرق صحيحه او متواتره فهو وإلا فليس بإمكاننا إثبات حجيه الاجماع ولا طريق لنا الى إثبات وصوله الينا من زمن الأئمه(ع).

واما المسأله الثانيه وهى مسأله التواتر، فإذا وصل الأخبار عن حس الى حد التواتر كالأخبار عن موت زيد او الخبار عن مجىء بكر يحصل اليقين بالقضيه المتواتره، لأن محور الأخبار واحد وكل مخبر يخبر عن حسه ولا يكون تابعا لمخبر آخر ولهذا لا يمكن تواطؤهم على الكذب اتفاقا وصدفه لأن الصدفه لا تدوم وإنما الكلام فى أن حصول اليقين بالقضيه المتواتره هل هو من جهه تراكم الأخبار بحساب الاحتمالات او من جهه حكم العقل فى المرتبه السابقه وهو استحاله تواطؤهم على الكذب اتفاقا وصدفه؟

والمعروف والمشهور بين الفلاسفه أن حصول اليقين بصدق القضيه المتواتره إنما هو بحكم العقل فى المرتبه السابقه لأن العقل يحكم باستحاله تواطؤهم على الكذب اتفاقا وصدفه إذ الصدفه لا تدوم أبدا.

وهناك من ذهب الى انه مستند الى نفس التواتر والى نفس الأخبار المتراكمه بحساب الاحتمالات لا الى حكم عقلى فى المرتبه السابقه.

والظاهر بحسب الارتكاز هو القول الثانى، فإن اخبار هؤلاء الجماعه البالغه حد التواتر لا تكشف عن جامع ذاتى مشترك بينها، لأن كل خبر غير مربوط بخبر آخر إذ كل مخبر أخبر عن حسه ولا يكون تابعا لمخبر آخر، فلا يكون هناك اشتراك بجامع ذاتى بين هذه الأخبار وسوف نشير الى اكثر من ذلك.

واما مسأله الاستقراء فإن قضيه (كل إنسان يجوع) إنما جاءت عن طريق التجربه لكثير من الاشخاص وهو يكشف عن خصوصيه ذاتيه فى الانسان وهذه الخصوصيه مقومه لإنسانيه الانسان وهى التى تقتضى الجوع ولهذا تكون النتيجه بعد الاستقراء الناقص كبرى كليه (كل إنسان يجوع) فتكون النتيجه من الخاص الى العام لأن الاستقراء فى الأفراد المحدوده.

ص: ٢١٨

وكذا لو فرض قضيه اخرى وهى (كل حديد يتمدد بالحراره) فإنها جاءت من استقراء أفراد كثيره من الحديد فوجد انها كلها تتمدد بالحراره وتراكم هذه التجارب يكشف عن خصوصيه ذاتيه فى الحديد مشتركه بين أفراده هى التى تقتضى التمدد عند الحراره ولهذا تكون النتيجه كبرى كليه (كل حديد يتمدد بالحراره) فإن الاستقراء يكون ناقصا وبين أفراد خاصه ولكن النتيجه هى الكبرى الكليه، على خلاف النتيجه فى المنطق فإنها تحصل من تطبيق الكبرى على الصغرى او تطبيق العام على الخاص، واما فى الاستقراء فعلى العكس.

وفى الاستقراء كلام وهو هل اليقين الحاصل بالكبرى نتيجه تراكم التجربه بحساب الاحتمالات او انها نتيجه حكم العقل بوجود خصوصيه ذاتيه مشتركه بين الافراد فى المرتبه السابقه؟

والظاهر هو الثانى فإنه المطابق للارتكاز والوجدان لأنه بقيام التجربه على افراد متعددين وحصول نفس النتيجه يحصل له اليقين بوجود خصوصيه ذاتيه مشتركه بين الافراد هى التى تقتضى التمدد عند الحراره.

هذا كله من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى يمكن تصنيف اليقين الى ثلاثه أصناف أو أربعه.

الاول: اليقين الذاتى وهو الذى يحصل من العوامل الذاتيه النفسيه كما إذا كان كثير القطع او كثير الشك كما لو حصل له الشك من سبب لا ينبغى حصول الشك منه او يحصل اليقين كذلك، وهذا اليقين لا يكون حجه على غيره ولا يجوز للغير ترتيب آثار اليقين عليه.

الثانى: اليقين الموضوعى وهو الذى يحصل من سبب موضوعى ولا يختلف باختلاف الافراد والزمان والمكان.

الثالث: اليقين الفلسفى وهو اليقين المنطقى وهو الذى يتكفل استحاله خلافه كاليقين الحاصل من الشكل الاول مثل العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث، فاليقين الحاصل بالنتيجه يقين فلسفى منطقى، وخلافه مستحيل.

ومن هذا القبيل اليقين الرياضى كاليقين الحاصل من الجمع بين العددين او من ضرب أحد العددين فى العدد الاخر، وهذا اليقين أيضا يتكفل استحاله خلافه.

وهذا لا كلام فيه وانما الكلام فى أن اليقين الحاصل من التواتر هل هو يقين موضوعى او يقين فلسفى وكذلك اليقين الحاصل من الاستقراء؟

الاجماع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاجماع

ذكرنا انه يمكن تصنيف اليقين الى أصناف:

الصنف الاول: اليقين الذاتى وهو الحاصل من العوامل النفسيه الشاذه وهو حجه على المتيقن فقط ولا يكون حجه لغيره وليس لغيره ترتيب الأثار عليه لأنه يحصل من سبب لا ينبغى حصوله منه.

الصنف الثانى: اليقين الموضوعى وهو يقين واقعى يحصل من سبب واقعى وموضوعى ولا يختلف من فرد الى فرد آخر ومن زمن الى زمن آخر ومن بلد الى بلد آخر.

الصنف الثالث: اليقين الفلسفى وهو اليقن المنطقى وهو الحاصل من ضم الصغرى الى الكبرى وهو اليقين بالنتيجه وهذا اليقن يتضمن استحاله خلافه ذاتا.

الصنف الرابع: وهو اليقن الرياضى وهو كاليقين المنطقى فإن اليقين الرياضى يحصل من الجمع بين العددين او من ضرب أحدهما فى الآخر او ما شاكل ذلك وهو يقين يتضمن استحاله خلافه ذاتا.

وعلى هذا فاليقين الحاصل من التواتر بصدق القضيه المتواتره هل هو يقين موضوعى او انه يقين فلسفى؟

فيه خلاف.

فالفلاسفه يقولون ان الحاصل من التواتر يقين فلسفى ومستند الى حكم عقلى سابق وهو استحاله تواطؤهم على الكذب اتفاقا وصدفه لأن الصدفه لا تدوم وهى مستحيله واستحالتها من القضايا الأوليه عند الفلاسفه كما ان التواتر من القضايا الأوليه البديهيه عند الفلاسفه، فيكون اليقين الحاصل من التواتر عند الفلاسفه يقين فلسفى.

ولكن ذهب جماعه الى انه يقين موضوعى وليس بفلسفى ولا منطقى، لأن اليقين حاصل من نفس التواتر لا من حكم عقلى فى المرتبه السابقه وهذا اليقن مستند الى نفس التواتر وهو تراكم الأخبار بحساب الاحتمالات، لأن تراكم الأخبار بحساب الاحتمالات هو الموجب لليقين.

والظاهر ان اليقين الفلسفی والمنطقی يختلفان مع اليقين الموضوعی وكلاهما مستند الی حكم عقلی، فإن اليقين بصدق القضيه المتواتره الحاصل من تراكم الأخبار بحساب الاحتمالات لا بد ان يكون له سبب، والسبب فی ذلک هو حكم العقل باستحاله تواطؤهم علی الكذب اتفاقا وصدفه لأن الصدفه لا تدوم غايه الامر ان حكم العقل باستحاله تواطؤهم علی الكذب ليس ذاتيا بل هو وقوعی أی العقل يحكم باستحاله تواطؤهم علی الكذب اتفاقا وصدفه من باب الوقوع لا ـ ذاتا، فإنه لو كان تواطؤهم علی الكذب ممكنا وقوعه والصدفه ممكنه وقوعها فی الخارج لم يحصل العلم بصدق القضيه المتواتره من تراكم الأخبار بحساب الاحتمالات.

فالفرق بين اليقين الموضوعی واليقين المنطقی هو ان اليقن الموضوعی ايضا يتضمن حكم العقل باستحاله خلافه وقوعا واما اليقين المنطقی فهو يتضمن استحاله خلافه ذاتا كمبدأ التناقض ومبدأ العليه وما شاكلهما، فإن العقل يحكم بأنه يتضمن استحاله خلافه ذاتا واما اليقين الموضوعی فإن العقل يحكم بتضمنه استحاله خلافه وقوعا لا ذاتا لأنه ذاتا ممكن وليس بمستحيل، ولكن تراكم الأخبار لا ـ يكشف عن وجود سبب مشترک بين جميع الأخبار إذ ليس هنا سبب مشترک بين جميع الأخبار، ومن هذه الناحيه يختلف التواتر عن الاستقراء وعن التجربه.

فإن التجربه إذا تكررت علی شیء كالحديد فوجد انه يتمدد بالحراره فهو يكشف وجدانا وارتكازا عن وجود خصوصيه ذاتيه فی الحديد مشتركه بين جميع أفراده وهذه الخصوصيه الذاتيه هی السبب والعله لتمدد الحديد عند الحراره.

وبهذه الخصوصيه الذاتيه تكون النتيجه كليه فكل فرد من افراد الحديد يتمدد بالحراره، فالاستقراء فی الحقيقه يرجع الی تطبيق الكبری علی الصغری ولا يرجع الی انتاج الكبری من الصغری، لأن الاستقراء المعروف هو حركه الفكر من الخاص الی العام لا من العام الی الخاص كما هو مقتضی الشكل الاول فی المنطق أی تطبيق الكبری علی الصغری.

واما فى الاستقراء فهو حركه الفكر من الخاص الى العام لأن تعدد التجربه وتعدد الاستقراء نتيجته العلم بالعام كما فى كل قطعه من قطع الحديد تتمدد بالحراره.

فإذن إذا قلنا ان تكرر التجربه والاستقراء يكشف وجدانا وارتكازا عن وجود خصوصيه مشتركه بين افراد الانسان وافراد الحديد وهكذا فهذه الخصوصيه الذاتيه المشتركه هى السبب والعله للنتيجه وهى تمدد الحديد عند الحراره، فيكون اليقين بالنتيجه يقين منطقى يتضمن استحاله خلافه ذاتا فإن انفكاك المعلول عن العله مستحيل ذاتا لأن معنى الانفكاك انه ليس بمعلول ولو كان معلولا لاستحال الانفكاك.

فاليقين فى باب التجربه والاستقراء يقين منطقى وبذلك يختلف الاستقراء عن التواتر لأن اليقين بصدق القضيه المتواتره من تراكم الأخبار يقين يتضمن استحاله خلافه وقوعا لا ذاتا. واما فى الاستقراء حيث انه يكشف عن وجود خصوصيه ذاتيه مشتركه بين جميع الأفراد وهذه الخصوصيه هى السبب والعله للحكم فيكون اليقين الحاصل فى باب الاستقراء هو اليقن المنطقى وهو الذى يتضمن استحاله خلافه ذاتا لا وقوعا.

ثم ان التواتر قد يكون المؤثر فيه هو العامل الكمى فقط، وقد يكون المؤثر هو العامل الكمى والكيفى معا.

فإذا فرضنا ان جميع المخبرين من المجهولين او غير ثقه ففى مثل ذلك يكون العامل المؤثر هو العامل الكمى أى لا بد من وصول العدد الى حد يوجب حصول اليقين بالقضيه المتواتره من جهه حكم العقل باستحاله تواطؤهم على الكذب اتفاقا وصدفه.

واما إذا كان المخبرون جميعهم ثقه وعدولا ففى مثل ذلك يكون المؤثر العامل الكيفى والكمى معا ويحصل اليقن بالقضيه المتواتره بأقل عدد من جهه ان العامل الكيفى (وهو وثاقه المخبرين) مؤثر فى المقام فى تحصيل اليقن.

فالنتيجه ان التواتر الذى يوجب اليقين بصدق القضيه المتواتره تاره يكون المؤثر فيه العامل الكمى فقط واخرى يكون المؤثر فيه العامل الكمى مع العامل الكيفى.

ثم ان الاجماع المنقول اذا كان المخبر به فتواى العلماء فقط فهو اخبار حدسى وغير مشمول لأدله حجيه اخبار الثقه لاختصاصها بالأخبار عن حس. وأما إذا كان الاجماع المنقول هو نقل لفظ الاجماع وكلمه الاجماع فهو امر محسوس فيثبت الاجماع لأنه رأى الاجماع فى كتب الفقهاء او سمعه ونقل المسموع والمرئى فيكون نقله عن حس وإذا كان ثقه فيكون مشمولا لدليل الحجيه.

ثم ان الأخبار المتواتره قد تكون بلا واسطه وقد تكون مع الواسطه فإذا كانت مع الواسطه فلا بد ان تكون فى جميع الطبقات متواتره، ومع عدم تواترها فى بعض الطبقات فلا يكون هذا الخبر متواترا لأنه لا بد ان يكون متواترا فى جميع الطبقات. هذا كله فى الوجه الاول.

الاجماع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاجماع

أما الكلام فى المورد الثانى وهو فى الاجماع فى عصر الغيبه.

ويقع الكلام فيه فى موردين:

المورد الأول: بعد ما ذكرنا انه لا ـ ملازمه بين اجماع الفقهاء المتقدمين وبين ثبوت الحكم الشرعى لا ـ الملازمه العقليه ولا الملازمه العاديه ولا يمكن كشف ثبوت الحكم الشرعى بحساب الاحتمالات ايضا فيقع الكلام فى موردين آخرين:

المورد الأول: هل ان الاجماع فى عصر المتقدمين كاشف عن امضاء الشارع له؟

المورد الثانى: هل يمكن وصول هذا الاجماع من زمن الأئمه(ع) الى الفقهاء المتقدمين يدا بيد وطبقه بعد الطبقه او لا يمكن ذلك؟

أما الكلام فى المورد الأول فلا طريق لنا الى كشف إمضاء الشارع للإجماع، لأن الاجماع إذا كان قوليا فمعنى امضاء الشارع له موافقه الشارع على الإجماع وإن كان عمليا فسكوته عنه إمضاء له، ولا ـ طريق لنا الى كشف ذلك الا التمسك بذيل قاعده اللطف. وسوف يأتى ان هذه القاعده غير تامه لا واقع موضوعى لها، فلا يمكن التمسك بها لكشف إمضاء الشارع للإجماع.

ص: ۲۲۳

ودعوى ان اتفاق المرؤوسين والتابعين للأئمه(ع) على شىء يكشف عن رضا الرئيس والامام بذلك وامضائه له لأنه لا يمكن

اتفاقهم على وجوب شيء او حرمته فى مسأله بدون موافقه الأئمه(ع) مدفوعه فإن هذا الاتفاق إذا كان بمرأى ومسمع الرئيس يكشف عن الامضاء لامحاله كالسيره العقلائيه الجاريه على العمل بأخبار الثقه وظواهر الالفاظ لأن هذه السيره كانت موجوده فى زمن النبى الأكرم(ص) والأئمه الأطهار(ع) ومع ذلك هم سكتوا عنها ولم يصدر منهم أى ردع عن هذه السيره فهذا بطبيعه الحال يكشف عن الامضاء أى ان الشارع امضى هذه السيره ومع الامضاء لها تتصف بالحجيه الشرعيه وتصبح السيره حينئذ سيره شرعيه بإمضاء الشارع لها.

واما إذا لم يكن الاتفاق فى زمن النبى الأكرم(ص) ولا فى زمن الأئمه الأطهار(ع) بأن يكون الاتفاق فى عصر الغيبه فلا يكون كاشفا عن الامضاء، ومن هنا بنينا ان سيره العقلاء المستحدثه بعد زمن الأئمه(ع) لا طريق لنا الى كشف امضاء الشارع لها، وكذلك الحال فى الاجماع سواء كان قوليا ام كان عمليا فإجماع الفقهاء المتقدمين على وجوب شيء او حرمه شيء آخر لا طريق لنا الى كشف امضاء الشارع لهذا الاجماع.

هذا كله بالنسبه الى ان الاجماع فى عصر الغيبه لا يكون كاشفا عن الامضاء.

ولكن هل يكشف عن مدرك فى المسأله او لا يكون كشافا عن ذلك؟

قد يقال كما قيل أنه كاشف عن وجود مدرك معتبر فى المسأله مثلا روايه تامه من ناحيه السند والدلاله والجهه والفقهاء قد أجمعوا على استفاده الحكم الشرعى من هذه الروايه المعتبره لأن الفقيه إذا فهم من هذه الروايه وجوب شيء كوجوب السوره فى الصلاه او وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال فاحتمال الخطأ موجود فيه لاحتمال ان الروايه لا تدل على ذلك ولا ظهور لها فيه ولكن إذا فهم فقيه ثان منها نفس الوجوب فهذا يوجب زياده القيمه الاحتماليه للصدق فتكبر القيمه الاحتماليه لمطابقه هذه الروايه للواقع وصحه دلالتها، ومع فهم الفقيه الثالث لنفس هذا الحكم من هذه الروايه وكذا الفقيه الرابع وهكذا الى ان نصل الى حد الاجماع فجميع الفقهاء فهموا من هذه الروايه الوجوب وانها ظاهره فى الوجوب فبطبيعه الحال تراكم هذه الفتاوى بحساب الاحتمالات يفيد اليقن بظهور هذه الروايه وبدلالتها على هذا الوجوب فيمكن كشف الوجوب من دلاله هذه الروايه بحساب الاحتمالات.

والجواب عن ذلك:

أولا: ان الروايه وإن فرضنا انها صحيحه وتامه سندا ودلاله وجهه ولكن مع ذلك لا يمكن ان يكون الفقهاء جميعا متحدين فى فهم الحكم الشرعى منها، لأن مجرد كون الروايه صحيحه سندا ودلاله وجهه لا يكفى فى استنباط الحكم الشرعى فلا بد من النظر الى سندها اولًا فإذا كان تاما فلا بد من النظر ثانيا الى وجود معارض لها فى السند او لا؟ فإن كان لها معارض فلا بد من النظر عن امكان الجمع الدلالى العرفى بينها وبين معارضها. فمع امكان الجمع الدلالى العرفى بينهما فلا تعارض بينهما حينئذ ومع عدم امكانه فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض. فإن كان هناك مرجح فلا بد من تقديم من يكون المرجح له والا فيسقطان من جهه المعارضه ومع سقوطهما كذلك فهل المرجع قاعده الاشتغال او التخيير او البراءه.

ففى كل هذه المسائل خلاف بين الفقهاء فكيف أجمعوا على استنباط حكم شرعى واحد من هذه الروايه وهو الوجوب مع ان الاستنباط بحاجه الى مقدمات طويله وفى كل هذه المقدمات خلاف بين الفقهاء؟

فكيف يمكن فرض الاجماع على فهم حكم واحد مع كون الروايه فى المسأله صحيحه وتامه سندا ودلاله وجهه فهذا غير واقعى؟

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك فلو فرضنا ان فى المسأله روايه معتبره وهى تامه سندا ودلاله وجهه فالمرجع هو هذه الروايه دون الاجماع لأنها مدرك الاجماع فلا بد من الرجوع لهذه الروايه ولا قيمه للإجماع فوجوده وعدمه سيان، وحينئذ يقوم الفقيه بالرجوع الى هذه الروايه والاستنباط منها.

هذا كله فيما إذا علم ان للإجماع مدرك معتبر.

ص: ٢٢٥

وأمـا إذا لم يعلم ان للإجمـاع مـدرک معتبر فی المسـأله فیکون الاجماع تعبـدیا وحینئـذ لا محاله تکون فتاوی الفقهاء مبنیه علی أحـد امور بعـد القول بعـدم کون فتـاویهم جزافـا وبلاـ مبرر فـإنه خلف فرض کونهم عـدولا وثقاتا وأمناء علی الروایات، فبطبیعه الحـال مـدرک فتواهم إذا لم تکن فی المسـأله روایه معتـبره، إمـا الظن المطلق والفقیه یری حجیه مطلق الظن او الروایه الضـعیفه والفقیه یری حجیه مطلق الروایه او حسن الظن من بعضـهم بـالبعض الآـخر او موافقه المشـهور او مناسـبه الحکم والموضوع، لأن مـدارک الفتـوی امور محصوره ولاـ یمکن تحصـیل العلم بثبوت الواقع من ضم هـذه الأـمور بعضـها الی البعض الآـخر بحسـاب الاحتمالات لاحتمال ان جمیع هذه الامور مخالفه للواقع فإذن لا یمکن إحراز الواقع بهذا الاجماع الذی هو اجماع تعبدی.

وکذلک إذا شککنا فی ان له مدرک صحیح او لا یکون له مدرک فیکون حاله حال الاجماع التعبدی من هذه الجهه فلا یمکن ان یکون کاشفا عن ثبوت الحکم الواقعی بحساب الاحتمالات.

واما الکلام فی ان هذا الاجماع بین الفقهاء المتقدمین هل هو کاشف عن الحکم الشرعی بالارتکاز او لا یمکن ذلک؟

فالظاهر انه لا یمکن:

اما اولا: فلأن الاجماع بین القـدماء غیر ثابت لاختلافهم، بل فقیه واحـد منهم یـدعی الاجماع فی کتب ویـدعی خلافه فی کتاب آخر، وقد یدعی ان حجیه الاجماع مبنیه علی قاعده اللطف او یدعی الاجماع بتطبیق قاعده مسلمه بین الفقهاء علی مورد کما إذا أفتی بعضـهم بجواز الوضوء بالماء المضاف وادعی علیه اجماع الطائفه مع انه لم یقل به أحد منهم، وهذا لیس الا من جهه تطبیق قاعده البراءه علی هذه المسأله لأن الشک فی شـرطیه إطلاق الماء أی هل إطلاق الماء شرط فی صحه الوضوء او انه لیس بشرط فلا مانع من التمسک بأصاله البراءه والحکم بجواز الوضوء بالماء المضاف. وهنا یدعی الاجماع من الطائفه علیه.

فتحقق الاجماع فی المسأله بین الفقهاء المتقدمین مشکل جدا ولیس بإمکاننا إثباته.

وعلی تقدیر ثبوت الاجماع بینهم فلا یمکن ان یکون مثله کاشفا عن ثبوته بین أصحاب الأئمه(ع) فی زمانهم وانهم تلقوا هذا الاجماع منهم(ع) بالارتکاز.

الاجماع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاجماع

الی هنا قد تبین ان الاجماع لا یمکن ان یکون کاشفا عن ثبوت الحکم فی الشریعه المقدسه بالملازمه العقلیه ولا بالملازمه العادیه ولا بحساب الاحتمالات.

وبقی هنا مسألتان:

المسأله الاولی: وصول الحکم الی المجمعین بالارتکاز وان المجمعین یتلقون الحکم من الطبقه السابقه بالارتکاز، فتکون الملازمه ارتکازیه.

المسأله الثانیه: ان الاجماع قد وصل الیهم من زمن الأئمه(ع) یدا بید وطبقه بعد طبقه.

أما المسأله الاولی فالإجماع بین المتأخرین لا أثر له لأنه لا یحتمل ان المتأخرین یتلقون الحکم من الأئمه علیهم السلام بدون المتقدمین، فإجماع المتأخرین بدون ثبوته بین المتقدمین لا أثر له، واما اجماع المتقدمین کالشیخ علیه الرحمه والصدوق والکلینی والسیدین المرتضی والرضی وأشباههم من المتقدمین فهؤلاء اجماعهم علی الوجوب او الحرمه فی مسأله لا محاله یکون کاشفا عن وجود مدرک صحیح فی هذه المسأله وهم یعتمدون علیه، لأنه لا یحتمل ان تکون فتاویهم فی المسأله جزافا وبدون مبرر ودلیل لأنه خلف کونهم عدول وثقات وامناء علی الشریعه المقدسه وحفاظ لها فکیف یعقل ان تکون فتاویهم جزافا وبدون مبرر؟! هذا مضافا الی انهم لیسوا بغافلین عن القواعد العامه المخالفه لفتاویهم بالوجوب او الحرمه کقاعده البراءه وقاعده الطهاره واستصحاب عدم التکلیف بل هو غیر محتمل فی حقهم، فبطبیعه الحال هم یتلقون هذا الحکم من الطبقه السابقه ارتکازا وهذه الطبقه بمثابه همزه الوصل بینهم وبین أصحاب الأئمه(ع) مباشره او بالواسطه فیصل الحکم الی المجمعین من الطبقه السابقه ارتکازا.

ص: ۲۲۷

ولکن للمناقشه فیه مجال.

أما اولا: فلأن هذا مجرد افتراض ولا یرجع الی معنی محصل ولا واقع موضوعی له.

أما الاجماع بين المتأخرين فلا أثر له إذ لا يمكن وصول الحكم الى المتأخرين ارتكازا من غير طريق المتقدمين لأن وصول الحكم اليهم لا محاله يكون عن طريق المتقدمين وليس لهم طريق آخر للصول الى الحكم الشرعى، فطريقهم للحكم الشرعى منحصر من طريق المتقدمين فقط.

وأما اجماع المتقدمين الذين يكون عصرهم قريبا من عصر أصحاب الأئمه(ع) فإحراز هذا الاجماع التعبدى بين الأصحاب مشكل وذلك لأنه ليس لكل فقيه من الفقهاء المتقدمين كتاب استدلالى يتضمن الاجماع ولو كان الا انه لم يصل الينا، فبالنتيجه لا طريق لنا الى إحراز الاجماع بينهم والموجود فى كتب المتأخرين دعوى الاجماع وهى لا تدل على الاجماع بين المتقدمين، ولعلها مبنيه على دعوى الشيخ بالإجماع او السيد المرتضى او غيرهم لأن المنقول فى كتب المتأخرين إما دعوى الاجماع مطلقا او دعوى الاجماع من بعض المتقدمين ونقل آرائهم فى المسأله ومن الواضح ان نقل الآراء فى المسأله لا يدل على الاجماع إذ لعلهم اعتمدوا على شىء آخر فى آرائهم لا على الاجماع.

فإذن مجرد فتواهم فى الوجوب او الحرمه لا يدل على أنهم اعتمدوا على الاجماع فى المسأله.

فلا طريق لنا الى إثبات الاجماع التعبدى بين المتقدمين.

وثانيا: ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاجماع التعبدى ثابت بين جميع المتقدمين إلا انه لا دليل على انهم تلقوا هذا الحكم من الطبقه السابقه بالارتكاز، لأن الارتكاز انما يحصل فى الذهن بممارسه السماع او بممارسه الحس او الرؤيه او بممارسه العمل الخارجى او إذا كان الشىء موافقا لطبيعه الانسان فيحصل الارتكاز بأدنى عدد، واما وجوب الشىء فى المسأله او حرمته فكيف يكون مرتكزا فى أذهان الفقهاء المتقدمين ووصل اليهم بالارتكاز لأن الارتكاز لا بد ان يكون مسبوقا والمفروض انه ليس مسبوقا فكيف يكون مرتكزا فى أذهانهم مع انه انما يحصل بالممارسه إذا كان مخالفا لطبيعه الانسان والأحكام الشرعيه كلفه زائده ومخالفه لطبيعه الانسان الاوليه فإذن لا معنى لوصول الحكم الى الفقهاء المتقدمين بالارتكاز.

فلا تكون الملازمه الارتكازيه ثابته.

المسأله الثانيه: وصول الحكم الى المتقدمين من أصحاب الأئمه(ع) فى زمن الحضور يدا بيد وطبقه بعد الطبقه يتوقف على توفر أمور:

الأمر الاول: أن يكون هذا الاجماع بين المتقدمين الذين يكون عصرهم قريبا من عصر أصحاب الأئمه(ع).

الأمر الثانى: ان يكون هذا الاجماع اجماعا تعبديا فلا يكون له مدرك صحيح فى المسأله لا علما ولا احتمالا، لأنه مع وجود المدرك فالرجوع الى المدرك حينئذ لا الى الاجماع فإن كان تاما نأخذ به والا فلا يمكن الأخذ به. وحينئذ لا يمكن الأخذ بالإجماع ايضا لأن مدركه غير صحيح. واما إذا كان محتمل المدرك فإن هذا الاحتمال مانع عن إحراز وصول هذا الاجماع الى المتقدمين بالعلم الوجدانى، فلا يمكن إحراز اتصال اجماعهم بإجماع أصحاب الأئمه(ع) ووصوله اليهم يدا بيد وطبقه بعد الطبقه، ومع عدم الاحراز نشك فى حجيه هذا الاجماع والشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها فلا يكون هذا الاجماع حجه.

الامر الثالث: ان لا تكون المسأله التى أدعى الاجماع فيها من المسائل العقليه ولا من المسائل التى تكون مطابقه للقواعد العامه.

فمع توفر هذه الشروط الثلاثه فهل يمكن إحراز ان هذا الاجماع بين المتقدمين قد وصل اليهم يدا بيد وطبقه بعد الطبقه من أصحاب الأئمه(ع) فى زمن الحضور؟

الظاهر انه لا يمكن فمع توفر هذه الشروط لا يمكن إحراز ان الاجماع بين الفقهاء المتقدمين قد وصل اليهم من أصحاب الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

أما الشرط الاول فلأن الاجماع بين المتأخرين لا يمكن لنا إحراز أنه وصل اليهم من أصحاب الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه لأن إحراز ذلك لا بد ان يكون من طريق المتقدمين، وإحراز الاجماع بين المتقدمين الذى يكون عصرهم قريبا من عصر أصحاب الأئمه(ع) يكون منوطا بأحد طريقين:

الطريق الاول: أن يكون لكل واحد من المتقدمين كتاب استدلالی يتضمن الاجماع فی المسأله وقد وصل هذا الكتاب الينا.

الطريق الثانی: ان يكون وصول الاجماع اليهم من زمن الأئمه(ع) بطريق متواتر، واما وصوله بخبر الواحد فحجيته غير معلومه لأن اجماع المتقدمين إذا كان واصلا اليهم من أصحاب الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه فنقل هذا الاجماع يكون حجه إذا كان الناقل ثقه ومشمولا لدليل الحجيه واما إذا لم يكن الاجماع بين المتقدمين واصلا اليهم من أصحاب الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه فلا يكون نقل هذا الاجماع حجه ولا يكون مشمولا لدليل الاعتبار.

الاجماع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاجماع

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجه: وهی ان الاجماع لا يكون كاشفا عن ثبوت الحكم فی المسأله لا بالملازمه العقليه ولا بالملازمه العاديه ولا بالملازمه الارتكازيه ولا بتراكم الفتاوی بحساب الاحتمالات.

بقی الكلام فی وصول الاجماع من زمن الأئمه (ع) إلى زمان الفقهاء المتقدمين يدا بيد وطبقه بعد الطبقه فهل يمكن ذلك وهل بإمكاننا إحراز ذلك حتی يكون الاجماع حجه او لا يمكن إحراز ذلك أيضا؟

الاجماع الذی يمكن وصوله الينا من زمن الأئمه(ع) مشروط بشروط:

الشرط الاول: ان يكون هذا الاجماع بين الفقهاء المتقدمين وهم من يكون عصرهم قريبا من عصر أصحاب الأئمه(ع).

الشرط الثانی: ان يكون هذا الاجماع فی المسأله تعبديا، ولم يكن له مدرك ولو بالاحتمال.

الشرط الثالث: ان لا يكون هذا الاجماع مبنيا على المسأله العقليه او المسأله المطابقه للقاعده العامه كقاعده البراءه او الاستصحاب أو نحوهما.

فهل هذه الشروط ثابته او انها أيضا غير ثابته؟

فالكلام فی هذه الشروط.

أما الشرط الاول فلأن تحقق الاجماع بين الفقهاء المتقدمين لا طريق لنا الى إحرازه بينهم إلا أن يكون لكل واحد منهم كتاب استدلالی يتضمن الاجماع، فيكون لكل واحد من فقهاء المتقدمين كتاب استدلالی فی الفقه يتضمن الاجماع.

ص: ۲۳۰

ولكن مثل هذا الاكتاب لم يصل الينا أما من جهه انه ليس لكل واحد منهم كتاب استدلالی يتضمن الاجماعات او يكون ولكن

لم يصل الينا وعلى كلا ـ التقديرين لم يحرز الاجماع بين الفقهاء المتقدمين، لأن الواصل الينا هى كتب الشيخ (قده) والسيد المرتضى وغيرهما من الفقهاء المتقدمين وهذه الكتب لا تتضمن الاجماعات بين الفقهاء المتقدمين، فإن كتب الشيخ تتضمن الاجماع المدعى من الشيخ المبنى على قاعده اللطف. هذا مضافا الى اختلاف الشيخ فى دعوى الاجماع من كتاب الى كتاب آخر.

واما مثل الصدوق والكلينى وغيرهما فليس لهم كتب فقهيه استدلاليه ولهم فقط كتب روائيه فمن اجل ذلك ليس لنا طريق الى إحراز الاجماع بين الفقهاء المتقدمين الا ـ نقل الاجماع من المتأخرين. ومن الواضح ان نقل المتأخرين للإجماع ــــ وهو إما اجماع الشيخ او اجماع السيد المرتضى او غيرهم ممن يدعى الاجماع فإن دعوى الاجماع بين الفقهاء المتقدمين كثيره وكذلك الفقهاء المتأخرين ــــ لا ينفع ما لم يحرز الاجماع بين المتقدمين.

فإذن لا طريق لنا إلى إحراز وجود الاجماع بين الفقهاء المتقدمين.

وأما كون هذا الاجماع اجماعا تعبديا فإثباته أيضا مشكل لنا لأن الاجماع على الحكم فى المسأله كوجوب السوره فى الصلاه فلو فرضنا اجماع الفقهاء المتقدمين على ذلك فهذا الاجماع اما مبنى على أن فتاويهم فى هذه المسأله تكون جزافا وبلا مبرر وبلا مدرك أو تكون فتاويهم من جهه تخيلهم انها مطابقه للقاعده العامه كقاعده البراءه او الاستصحاب او الاحتياط او الطهاره او من جهه روايه معتبره عندهم او من جهه انهم تلقوا الاجماع من الطبقه السابقه وجميع هذه الاحتمالات غير صحيحه.

اما الاحتمال الاول فقد ذكرنا أنه خلف فرض كونهم عدول وثقات وأمناء على الأحكام الشرعيه وهم حفظتها فلا يمكن صدور فتوى منهم بلا مبرر وجزافا، فإن هذا فى علماء الأماميه غير ممكن، لأن صدورها بغير مدرك محرم وغير جائز.

واما الاحتمال الثانى فهو امر ممكن فإنهم وإن كانوا مطلعين على القواعد العامه كقاعده البراءه والاستصحاب والاحتياط والطهاره وما شاكل ذلك فإنهم نقلوا روايات هذه القواعد فى كتبهم ولكن مع ذلك يمكن الخطأ فى تطبيق هذه القواعد العامه على عناصرها الخاصه وعلى صغرياتها فهذا الاحتمال موجود ولا دافع له.

واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون مدرك هذه الفتاوى روايه معتبره فهذا غير محتمل لأنه لو وجدت روايه معتبره فى المسأله لأشاروا إليها ونقلوها فى كتبهم لأنهم ينقلون الروايات الضعاف والمرسلات فضلا عن الروايات المعتبره.

واما الاحتمال الرابع فهل يمكن ان يكون الفقهاء المتقدمين تلقوا هذا الحكم من الطبقه السابقه عليهم وهذه الطبقه هى همزه الوصل بينهم وبين أصحاب الأئمه(ع) مباشره او بالواسطه؟ وهذا الاحتمال أيضا غير ممكن إذ لا طريق لنا إلى ذلك لأننا لانعرف العلماء المتقدين فى الطبقه السابقه جميعا وأيضا ليس لهم كتب فقهيه استدلاليه لأن هذه الكتب هى من زمن الشيخ(قده) وكتبهم كتب روائيه، ولا شبهه فى ان الروايات الصادره من الأئمه الأطهار قد وصلت الى الفقهاء المتقدمين لا بالتواتر بل بطريق معتبر وصحيح، لكن ليس لديهم كتب استدلاليه فقهيه حتى يدعى الاجماع فيها وهو يصل الى الفقهاء المتقدمين.

فوصول الاجماع بين الفقهاء المتقدمين على تقدير ثبوته من زمن الأئمه(ع) اليهم طبقه بعد الطبقه ويدا بيد فلا طريق لنا الى ذلك فإنه بحاجه الى علم الغيب ولا يعلم الغيب الا الله تعالى ومن ارتضى من رسول.

وكيف ما كان فلا يمكن إثبات أن الاجماع المفروض بين المتقدمين قد وصل الينا من زمن الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

فإذن لا يمكن ان يكون مدرك هذا الاجماع الا الظن او مناسبه الحكم والموضوع او حسن الظن بالآخر او بالجماعه او موافقه المشهور ، ومن الواضح ان هذه الأمور امور محصوره ولا يعلم بمطابقه بعضها للواقع فاحتمال الخطأ فى الجميع موجود فلا يمكن إحراز ان الاجماع بين المتقدمين على تقدير ثبوته قد وصل اليهم من زمن الأئمه(ع) طبقه بعد الطبقه.

ص: ٢٣٢

فالنتيجه: انه لا يمكن الحكم بحجيه الاجماع مطلقا سواء ما كان بين المتأخرين فهو واضح لأن مثل هذا الاجماع لا يمكن إحراز انه وصل اليهم من المتقدمين وسواء كان بين المتقدمين لأنه لا يمكن إثبات انه حجه.

ومن هنا لا يمكن الاعتماد على الاجماع في شيء من المسائل الشرعيه.

هذا مضافا الى ان مثل هذا الاجماع غير متحقق بين الفقهاء المتقدمين لاختلافهم في دعوى الاجماع بل اختلاف واحد منهم لاختلاف كتبه في دعوى الاجماع مضافا الى ان جماع بعضهم مبنى على القاعده كقاعده اللطف ونحوها.

فإذن يبقى الكلام في قاعده اللطف.

فهل هي تامه او لا؟

الاجماع بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الاجماع

لحد الآن قد تبين انه لا يمكن تحصيل الاجماع التعبدي بين الفقهاء المتقدمين في مسأله لاختلافهم في دعوى الاجماع واختلاف مبانيهم في حجيه الاجماع بل اختلاف شخص واحد في دعوى الاجماع باختلاف كتبه، وكذلك الحال بين المتأخرين.

ومع الاغماض عن ذلك وفرض تحصيل الاجماع بين الفقهاء المتقدمين في مسأله فهذا الاجماع لا يمكن ان يكون كاشفا عن قول المعصوم(ع) لا بالملازمه العقليه ولا بالملازمه العاديه ولا بالارتكاز ولا بتراكم الفتاوى بحساب الاحتمالات. ولا يمكن إحراز ان هذا الاجماع قد وصل اليهم من زمن الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه. فمن اجل ذلك لا يمكن الاستدلال على الاجماع في شيء من الأحكام الشرعيه.

بقى هنا شيئان:

أحدهما: ان ناقل الاجماع تاره يقصد نقل السبب وهو فتاوى العلماء في المسأله وآرائهم، واخرى يقصد نقل المسبب وهو قول المعصوم(ع) فإن أراد نقل السبب فالمخبر به أمر حسي وهو فتاوى العلماء وآرائهم، وهل يكون هذا النقل مشمولا لدليل حجيه أخبار الثقه او لا يكون مشمولا؟

والجواب: أن حجيه اخبار الثقه مشروطه بشروط:

ص: ٢٣٣

الشرط الاول: أن يكون المخبر ثقه.

الشرط الثانی: ان یکون المخبر به أمر حسی أو قریبا من الحس.

الشرط الثالث: ان یکون المخبر به حکما شرعیا فی نفسه او موضوعا لحکم شرعی.

فإذا توفرت هذه الشروط فی الخبر فهو مشمولا لدلیل الحجیه ولدلیل الاعتبار.

واما فی المقام فالشرطان الاولان متوفران فإن المخبر ثقه والمخبر به وهو فتاوی العلماء أمر محسوس، ولکن فتاوی العلماء لیس بحکم شرعی ولا موضوع لحکم شرعی.

فمن اجل ذلک فهذا النقل وهذا الخبر لا یکون مشمولا لدلیل حجیه اخبار الثقه، فنقل الاجماع لا یکون حجه لا من جهه انه خبر حدسی بل هو خبر حسی ونقلا حسیا ولکن المخبر به لیس حکما شرعیا فی نفسه ولا موضوع لحکم شرعی، فمن اجل ذلک لا یکون مشمولا لدلیل الاعتبار ولدلیل الحجیه.

واما إذا أراد بنقل الاجماع نقل المسبب وهو قول المعصوم(ع) فإنه مبنی علی ثبوت الملازمه بین السبب والمسبب حتی تشکل هذه الملازمه الدلاله الالتزامیه لدلیل الحجیه لیدل دلیل الحجیه علی إثبات قول الفقهاء وآرائهم بالمطابقه وعلی قول المعصوم بالالتزام.

ولکن تقدم ان هذه الملازمه غیر ثابته فلیس بإمکان الناقل أن ینقل المسبب لأن نقل المسبب مبنی علی ثبوت الملازمه بین فتاوی العلماء واجماعهم وقول المعصوم(ع)، حتی تشکل هذه الملازمه دلاله التزامیه لدلیل حجیه خبر الثقه ویدل علی اجماع الفقهاء بالمطابقه وعلی قول المعصوم بالالتزام، ولکن هذه الملازمه غیر ثابته.

ومن هنا ذکر المحقق الأصفهانی (۱) (قده) أن ناقل الاجماع إن أراد حجیه المدلول المطابقی وهو قول الفقهاء وآرائهم فیرد علیه أن قول الفقهاء لیس بحکم شرعی ولا موضوع لحکم شرعی فمن هذه الناحیه لا یکون مشمولا لدلیل الحجیه. وإن أراد نقل المسبب وهو قول المعصوم(ع) فیرد علیه انه مبنی علی ثبوت الملازمه بین قول الفقهاء وبین قول المعصوم(ع) حتی تشکل الدلاله الالتزامیه والمفروض ان هذه الملازمه غیر ثابته.

۱- نهایه الدرایه، محمد حسین الأصفهانی، ج۳، ص۱۸۶.

وما ذكره(قده) صحيح وتام.

الأمر الثاني: أن ما يوجب نقص مكانه الاجماع هو ان كل مَن بحث وفحص فى كتب الفقهاء الاستدلاليه وجد أن اكثر الاجماعات المدعاه فى كلمات الفقهاء المتقدمين والمتأخرين مبنيه على التخمين وعلى الحدس والاجتهاد وعلى حسن الظن أو على ذهاب جماعه فى المسأله دون جميع الفقهاء وليس اجماعا تعبديا.

فإذن دعوى الاجماع اكثرها مبنيه على التخمين والحدس والاجهاد وحسن الظن وذهاب جماعه فى المسأله.

فالإجماع التعبدى بمعنى ان جميع الفقهاء قد اجمعوا على الحكم الشرعى فى مسأله هو غير موجود لا بين الفقهاء المتقدمين ولا بين الفقهاء المتأخرين.

فإذن لا يمكن إثبات الاجماع فى المسائل الفقهيه النظريه، لأن المسائل الفقهيه يمكن تقسيمها الى ثلاثه أقسام:

القسم الاول: المسائل الضروريه التى تحتفظ بضرورتها الى الآن. كوجوب الصلاه ووجوب الصيام ووجوب الحج وحرمه شرب الخمر والزنا وما شاكل ذلك. فإن هذه الاحكام الشرعيه احكام ضروريه فى الشريعه المقدسه وتحتفظ بضرورتها لحد الآن.

القسم الثانى: الأحكام القطعيه المحتفظه بقطعيتها لحد الآن ،كحرمه التصرف فى مال الغير وأكل مال الغير وإيذاء الغير وما شاكل ذلك. فهذه الأحكام أحكام قطعيه فى الشريعه المقدسه وتحتفظ بقطعيتها لحد الآن.

القسم الثالث: الأحكام الفقهيه النظريه، وهذا القسم يشكل الغالبيه العظمى للمسائل الفقهيه، فإن نسبه القسمين الأوليين إلى مجموع المسائل الفقهيه لا تتجاوز عن نسبه ۶٪ بنسبه تقريبيه وإلا فالمسائل الفقهيه أغلبها ومعظمها مسائل نظريه. وأما فى المسائل الضروريه والمسائل القطعيه فلا مجال لدعوى الاجماع، فإن نسبه العامى والمجتهد الى هذه المسائل على حد سواء فلا يرجع العامى الى المجتهد فى المسائل الضروريه القطعيه فى الشريعه المقدسه. فلا تقليد ولا اجتهاد فى هذه المسائل، لأن التقليد والاجتهاد أنما هو فى الأحكام الفقهيه النظريه، لأن إثباتها بحاجه الى اعمال النظر والاجتهاد والاستنباط والعامى حيث لا يقدر على ذلك فلا بد له من الرجوع الى المجتهد ومن هنا يكون التقليد أمرا ضروريا فى الشريعه المقدسه، إذ لا يمكن ان يبقى الانسان مهملا بالنسبه الى الاحكام الشرعيه كما ان الاجتهاد أمر ضرورى للحفاظ على الأحكام الشرعيه، وكذلك التقليد أمر ضرورى بالنسبه الى العامى حيث لا يتمكن من الوصول الى الاحكام الشرعيه الا بالتقليد.

فإذن فی هذا القسم من الأحکام الشرعیه وهو الأحکام الفقهیه النظریه لا بد من رجوع العامی الی المجتهد.

والعمده فی هذه الأخبار هی الروایات فإن استنباط الأحکام الشرعیه وعملیه الاجتهاد تتوقف علی الروایات واما الاجماع فلا أثر له وکذلک حکم العقل أی أدراک العقل المصالح والمفاسد إذ لیس للعقل طریق الی إحراز المفاسد والمصالح لکی یکشف حکما شرعیا.

واما الآیات الکریمه فهی قلیله بالنسبه الی الأحکام الشرعیه العملیه. فالعمده هی الروایات الواصله الینا من الأئمه(ع) فی عملیه الاجتهاد والاستنباط.

بقی الکلام فی قاعده اللطف.

فقد ذهب جماعه من المتقدمین ومنهم شیخ الطائفه الشیخ الطوسی(قده) الی هذه القاعده وبنی علی ان حجیه الاجماع مبنیه علی هذه القاعده وذهب المتکلمون الی هذه القاعده وقالوا بأن قاعده اللطف مقتضی العدل الآلهی، ونقصد بالعدل الآلهی ادراک العقل ما هو واجب علی الله تعالی بحکم کونه عادلا ومن هنا استدل بهذه القاعده علی نبوه النبی الأکرم(ص) وعلی بعث الرسل وإنزال الکتب وتبلیغ الأحکام الشرعیه.

واما الشیخ(قده) فقد استدل بها علی حجیه الاجماع.

فإذا أجمع الفقهاء فی مسأله علی حکم فإن کان الاجماع مطابقا للواقع فهو وإن لم یکن مطابقا للواقع فحکمه الله تعالی وعدله یقتضی القاء الخلاف بینهم او التصرف فی ذهن واحد منهم بالخلاف فیخالف الاجماع وما هو مخالف للإجماع فهو مطابق للواقع فالإجماع لیس مطابقا للواقع وما هو مخالف للإجماع مطابق للواقع، فالتصرف فی ذهن واحد منهم بالخلاف وإلقاء الخلاف بینهم إنما هو بالاستناد الی هذه القاعده.

فهذه القاعده تقتضی مطابقه الاجماع للواقع والا کان علی الله تعالی ان یلقی الخلاف بین المجمعین والتصرف فی ذهن واحد منهم بالخلاف او ان الأمام(ع) یلقی الخلاف بینهم.

هکذا استدل الشیخ (۱) علی ان حجیه الاجماع مبنیه علی قاعده اللطف.

۱- العده فی أصول الفقه، الشیخ الطوسی، ج۲، ص۶۴۲.

الموضوع: الاجماع ـــــ قاعده اللطف

كان كلامنا فی قاعـده اللطف وذكرنا ان الشیـخ(قـده) قد بنى ان حجیه الاجماع مبنیه على هذه القاعده وذكر المتكلمون ان هذه القاعده مبنیه على العدل الآلهی ولطفه وحكمته تعالى وتقدس ونقصد بها أدراك العقل ما هو واجب على الله تعالى بحكم كونه عادلا ولهذا قد استدل بها على نبوه نبینا محمد (ص) وعلى ارسال الرسل وانزال الكتب وتبلیغ الأحكام.

واما الشیخ فقد بنى حجیه الاجماع على هذه القاعده لأن الفقهاء اذا أجمعوا على حكم فی مسأله وكان اجماعهم خطأ وغیر مطابق للواقع فالله تعالى بمقتضى لطفه وحكمته یلقی الخلاف بینهم وینصرف ذهن بعضهم عن هذه المسأله الى اختیار مسأله اخرى بدیلا عنها وهذه المسأله الأخرى مطابقه للواقع. أو یأمر الله تعالى الأمام بإلقاء الخلاف بینهم وانصراف ذهن بعضهم عن حكم هذه المسأله واختیار حكم أخر فی مسأله اخرى.

هذا هو مقتضى قاعده اللطف وحكمته تعالى وتقدس.

فیقع الكلام فی مقامین:

المقام الأول:فی أصل ثبوت هذه القاعده.

المقام الثانی: ان هذه القاعده هل تصلح ان تكون تصحیحا لفتاوى الفقهاء وان تكون حجیه الاجماع مبنیه على هذه القاعده او لا تكون صالحه لذلك؟

أما الكلام فی المقام الأول فقد یقال كما قیل أن هذه القاعده غیر ثابته لأن معنى هذه القاعده تعین التكلیف على الله تعالى وهو غیر معقول ویستحیل أدراك العقل ما هو تكلیف على الله تعالى، فمن اجل ذلك لا یمكن الالتزام بهذه القاعده.

والجواب عن ذلك: ان معنى هذه القاعده لیس تعیین التكلیف على الله تعالى بل معناها أدراك العقل الفطری ان كل ما یصدر من الله تعالى فهو مقتضى حكمته ومقتضى لطفه وعدله كما یدرك ما هو مقتضى قدرته الذاتیه تعالى وتقدس ومقتضى علمه الذاتی كذلك یدرك ان كل ما صدر من الله تعالى من إرسال الرسل وانزال الكتب وتبلیغ الأحكام فهو من متطلبات هذه القاعده ومقتضى لطفه تعالى وعدله.

ص: ۲۳۷

هذا هو معنى هذه القاعده لا تعین التكلیف على الله تعالى بل العقل یدرك ان كل ما یصدر من الله تعالى فهو مقتضى حكمته ولطفه وعدله ولهذا لا شبهه فی ثبوت هذه القاعده، إذ من الضروری ان كل ما صدر من الله تعالى فهو مقتضى حكمته ومقتضى عدله ولطفه فهذا مما لا شبهه فیه.

وأمـا الكلام فى المقـام الثـانى فلا شـبهه فى أن إرسال الرسل للبشـر وإنزال الكتب عليهم وتبليغ الأحكام لهم من متطلبات هـذه القاعده بمقتضى حكمته ولطفه وعدله بغرض إنقاذ البشر من المهالك الدنيويه والأخرويه وإخراجهم من الظلمات الى النور ومن الضـلاله الى الهدايه وتهذيب سـلوكياتهم فى الخارج وتزويدهم بروح الإيمان بالوحدانيه والرساله وتزويدهم بالملكات الفاضـله والأخلاق الساميه، فإن الـدين الإسـلامى يراعى جنبتين: جنبه العقيده، وجنبه العمل لأن العقيده تصـحح عمل الإنسان فى الخارج وتهـذب سـلوكياته فى الخارج وتؤثر فى تعديل سـلوكياته وتمنع من الانحرافات فإن روح الإيمان والملكات الفاضـله والأخلاق الساميه لها تأثير كبير فى سلوكيات الإنسان فى الخارج ومنعها عن الانحرافات فهذا مما لا شبهه فيه.

وأما ما ذكره شـيخ الطائفه من ان حجيه الاجماع مبنيه على هـذه القاعـده فلا يمكن المساعده عليه بل لا يرجع الى معنى معقول، فـإن الفقهـاء إذا أجمعوا على حكم فى مسـأله وفرضـنا ان اجماعهم كان خاطئ وغير مطابق للواقع فعلى الله تعالى بمقتضـى لطفه وحكمته وعـدله إلقاء الخلاف بينهم وانصـراف إذهان بعضـهم عن هذه المسأله باختيار مسأله اخرى بديله عنها والمسأله الأخرى هى المطابقه للواقع واما الاجماع فغير مطابق للواقع، فهذا فى نفسه غير معقول.

فإن لازم ذلك أنا إذا فرضنا فى عصر يكون المجتهد منحصرا بفرد واحد فلازم ذلك ان تكون فتاويه جميعا من اول الطهاره الى آخر الديات مطابقه للواقع بمقتضى هذه القاعده وهذا غير معقول وغير متصور ومعنى ذلك ان رسالته العمليه كالسنه النبويه فإنها مطابقه للواقع ولا يجوز لأى فرد مخالفته لا فى زمانه ولا فى الزمان القادم ولا يجوز لأى أحد أن يقوم بعمليه الاجتهاد على خلافه لأن خلافه خلاف السنه لفرض ان فتاويه جميعا مطابقه للواقع فكيف يعقل مخالفته لأن مخالفته مخالفه للواقع وهو مما لا يمكن الالتزام به، فلا بد من العمل على طبق فتاويه طول القرون الى ظهور إمام العصر(ع) وهذا أمر غير معقول وغير متصور، فكيف التزم شيخ الطائفه بذلك؟!

فالنتيجه ان حجيه الاجماع لا يمكن ان تكون مبنيه على هذه القاعده فلا يمكن ان تكون هذه القاعده لتصحيح فتاوى الفقهاء فى المسائل الفقهيه النظريه.

هذا تمام كلامنا فى هذه القاعده.

الوجه الثالث: ذكرنا فى أول البحث انه قد استدل على حجيه الاجماع بوجوه كان الاول منها أن الاجماع يكون كاشفا عن قول المعصوم(ع) او عن ثبوت الحكم بالواقع، وكان الثانى منها قاعده اللطف.

واما الثالث: فهو الروايه المرسله النبويه الوارده وهى أن النبى الكرم(ص) قال: (لا تجتمع على ضلاله). وقد ورد فى روايه أخرى (لا تجتمع أمتى على ضلاله)

فإنه يستدل بهذه الروايه على ان الاجماع حجه فإن الفقهاء لا يجتمعون على الضلاله وعلى الخطأ بمقتضى هذه الروايه.

ولكن الاستدلال بهذه الروايه غير ممكن:

أولا: أنها روايه ضعيفه سندا ولم تكن هذه الروايات فى كتبنا ولم تثبت من طرقنا، فهى روايات نبويه مرسله ولا تكون حجه ولا يمكن العمل بها.

وثانيا: لعل النبی الأکرم(ص) قال لا تجتمع علی ضلاله من جهه وجود الأمام المعصوم بین الأمه.

وثالثا: ان الوارد فی الروایه هو الاجتماع علی الضلاله ومعنی الضلاله العصیان والتمرد ومن الواضح ان خطأ المجتهد لیس عصیانا ولیس أثما لأن المجتهد إذا أخطأ فی عملیه الاستنباط من دون مسامحه لا یکون خطأه جرما وعصیانا وإثما بل له اجر فکیف یکون خطا المجتهد ضلال وعصیان.

هذا مضافا الی ان هذه الروایات خلاف الوجدان والضروره إذ لا شبهه فی ان الأمه تجتمع علی الضلال خارجا، ولا یمکن تصدیق هذه الروایات. فکیف یمکن تصدیق أن النبی الأکرم(ص) قد اخبر بذلک.

هذا مضافا الی ان کلمه (لا) فی الروایه ناهیه لا نافیه فیکون المعنی أن النبی الأکرم(ص) نهی الأمه من الاجتماع علی ضلاله وحینئذ تکون القضیه قضیه إنشائیه لا خبریه.

وکیف ما کان فالاستدلال بهذه الروایه ساقط.

إلی هنا قد تبین انه لا یمکن إثبات حجیه الاجماع لا بالکشف عن قول المعصوم(ع) او عن ثبوت الحکم فی الواقع ولا بقاعده اللطف ولا بالروایات.

ویقع الکلام فی الشهره.

ولا شبهه فی ان الشهره لم تکن حجه لأنه إذا لم یکن الاجماع حجه فالشهره بطریق أولی فإن الاجماع اتفاق کل العلماء والشهره اتفاق جل العلماء لا الکل فإذا لم یکن اتفاق کل العماء حجه فاتفاق جلهم بطریق اولی.

ولکن مع ذلک قد استدل علی حجیه الشهره بوجوه:

الوجه الاول: ان ملاک حجیه خبر الواحد موجود فی الشهره أیضا وهو إفاده الظن لأنها هی ملاک حجیه خبر الواحد وهذا الملاک موجود فی الشهره ایضا بل الشهره قد تفید الظن أقوی مما یفیده خبر الواحد فمن اجل ذلک لا مانع من الحکم بحجیه الشهره وان دلیل حجیه خبر الواحد یشمل الشهره ایضا من جهه ان ملاک حجیه خبر الواحد موجود فی الشهره بل قد یکون أقوی.

والجواب عن ذلك ان خبر الواحد مطلقا لا يكون حجه حتى يقال ان ملاك حجيته إفاده الظن بل الحجه انما هير خبر الثقه وحجيه خبر الثقه مبنيه على إفادته الوثوق والاطمئنان النوعى بالواقع وليست حجيه خبر الثقه من باب إفادته الظن بل حجيه خبر الثقه دون غيره من جهه انه يفيد الوثوق والاطمئنان النوعى بالواقع دون غيره. فمن اجل ذلك يكون مشمولا لدليل الحجيه كالسيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا. والمفروض ان الشهره الفتوائيه لا تفيد الوثوق والاطمئنان النوعى حتى يكون ملاك حجيه خبر الثقه موجودا فيها.

فالنتيجه ان هذا الوجه غير تام.

الشهره بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الشهره

كان كلامنا فى حجيه الشهره وقد استدل على حجيتها بوجوه:

الوجه الاول: انها مشتمله على ملاك حجيه خبر الواحد لأن ملاك حجيه خبر الواحد هو إفادته الظن بالواقع والمفروض ان الشهره ايضا تفيد الظن بالواقع بل الظن الحاصل من الشهره أقوى من الظن الحاصل بخبر الواحد فى أصابته للواقع ، فتدخل الشهره فى أخبار الأحاد وتكون مشموله لدليل الحجيه فإنها عباره عن إخبار الفقهاء عن قول المعصوم(ع).

والجواب عن ذلك واضح: فإنا لا نقول بحجيه خبر الواحد مطلقا حتى يكون ملاك حجيته إفادته الظن بالواقع بل نقول بحجيه حصه خاصه من خبر الواحد وهو خبر الثقه فإذا كان المخبر ثقه فيكون خبره حجه إذا كان خبره عن حس فيعتبر فى حجيه خبر الواحد شرطان أساسيان:

أحدهما: كون المخبر ثقه.

والآخر: كون المخبر به أمر محسوس.

والمفروض أن المخبر به أمر محسوس وهو قول المعصوم(ع) والمخبر نقل قول المعصوم(ع) أما مباشره او بالواسطه فالمخبر به امر محسوس.

وهذان الشرطان غير موجودان فى الشهره لأن الشرط الأول وإن كان موجودا فى الشهره لأن الفقهاء ثقه وعدول ولكن الشرط الثانى غير متوفر لأن الفقهاء أخبروا عن قول المعصوم(ع) او عن ثبوت الحكم فى الواقع عن حدس واجتهاد لا عن حس فمن اجل ذلك لا تكون الشهره مشموله لدليل الحجيه، لأن عمده الدليل على حجيه خبر الثقه السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا وهذه السيره إنما تشمل خبر الثقه إذا كان عن حس فالمخبر إذا كان غير ثقه فلا يكون الخبر مشمولا للسيره إذ لا دافع لاحتمال كذبه متعمدا فإنه غير ثقه ولا رادع عن كذبه عامدا وملتفتا ولهذا لا تشمل السيره خبر غير الثقه إذ لا يكون هناك دافع

لاحتمال تعمده الكذب.

ص: ۲۴۱

وأما اذا كان المخبر ثقه فاحتمال تعمده الكذب منتف لأنه ثقه فلا يكذب وكذلك اذا كان المخبر به أمرا محسوسا او قريبا من الحس فحيث ان الخطأ فى الأمر المحسوس أمر نادر فإذا شككنا فى مورد أنه أخطأ او لا فلا يوجد مانع من التمسك بأصاله عدم الخطأ وهى من الأصول العقلائيه الممضاه شرعا.

وأما اذا كان الخبر عن حدس فاحتمال الخطأ فى الأخبار الحدسيه كثير فمن اجل ذلك لا يمكن دفع هذا الاحتمال بأصاله عدم الخطأ لأن أصاله عدم الخطأ لا تجرى فى نفسها فمن اجل ذلك لا يكون مشمولا لدليل الحجيه وهو السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا.

فمن اجل ذلك الحجه إنما هو خبر الثقه إذا كان عن حس او قريب من الحس.

وحيث ان الشهره الفتوائيه وإن كان المخبر بها ثقه إلاـ أنها ليست إخبارا عن قول المعصوم أو عن ثبوت الحكم فى الواقع عن حس وإنما تكون عن حدس فمن اجل ذلك لا تكون الشهره مشموله لدليل الحجيه.

الوجه الثاني: أن مقتضى عموم التعليل فى آيه النبأ (أن تصيبوا قوما بجهاله) (۱) حجيه الشهره الفتوائيه.

لأن آيه النبأ تدل على عدم حجيه خبر الفاسق معللّا بأن العمل به سفاهه، لأن المراد من الجهاله فى الآيه هى السفاهه فالعمل بخبر الفاسق يكون عملاـ سفهيا فمن اجل ذلك لا يكون حجه. ومن الواضح ان العمل بالشهره ليس سفهيا ولا مانع من العمل بها طالما لا يكون العمل بها عملا سفهيا.

وقد أورد على ذلك السيد الاستاذ (۲) (قده) على ذلك إشكالا آخر بأن هذا البيان غير تام فإن عموم العله يقتضى عموم الحكم فى كل مورد تكون العله موجوده فيه ولا يقتضى نفى الحكم عن كل مورد لا تكون العله موجوده فيه لأنه لا مفهوم للعله الا إذا كان هناك دليل يدل على ان العله منحصره فعندئذ يكون لها مفهوم، واما إذا لم يكن هناك دليل على ان العله منحصره فلا مفهوم لها فمقتضى عموم العله يقتضى عموم الحكم لكل مورد تكون العله موجوده فيه ولا يقتضى نفى الحكم عن كل مورد لا تكون العله موجوده فيه فيمكن ان يكون الحكم فى هذا المورد ثابتا بعله أخرى وبسبب آخر.

ص: ۲۴۲

۱- الحجرات/السوره۴۹، الآيه۶.

۲- مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج۲، ص۱۴۵.

فإذن الآیه المبارکه تدل علی عدم حجیه شیء بمقتضی عموم التعلیل إذا کان العمل به سفهیا ولا یدل عموم التعلیل علی ان العمل فی مورد إذا لم یکن سفهیا فهو حجه فیمکن ان لا یکون حجه بسبب آخر وبعله أخری لا من جهه ان العمل به سفهی.

وهذا نظیر تعلیل حرمه الخمر بالإسکار فإن هذا التعلیل یدل علی عموم الحرمه فی کل مائع إذا کانت العله موجوده فیه وهی الإسکار سواء کان المائع خمرا او غیره ولا یدل علی نفی الحرمه عن کل مورد لا تکون العله موجوده فیه أی کل شیء وکل مائع إذا لم یکن الإسکار موجودا فیه فلا یدل علی ان الحرمه غیر موجوده فیه بل لعلها موجوده بسبب آخر وبعله أخری فلا تدل العله علی المفهوم أی لا تدل علی النفی عند النفی وإنما تدل علی الثبوت عند الثبوت فقط.

هکذا ذکره السید الاستاذ(قده) وللمناقشه فیه مجال.

لأن ما ذکره(قده) تام بحسب الکبری لأن عموم التعلیل یقتضی عموم الحکم فی کل مورد تکون العله موجوده فیه ولا یقتضی نفی الحکم عن کل مورد لا تکون العله موجوده فیه، فهذه الکبری فی نفسها تامه.

إلا انها لا تنطبق علی المقام لأن وجوب التبیّن فی الآیه المبارکه وجوب إرشادی ولیس وجوبا مولویا بل إرشاد إلی عدم حجیه خبر الفاسق معللًا ان العمل به یکون عن جهاله وسفاهه.

فإذن وجوب التبیّن وجوب إرشادی فمنطوق الآیه المبارکه إرشاد الی عدم حجیه خبر الفاسق باعتبار ان العمل به یکون عملا سفهیا وعدم وجوب التبیّن إرشاد الی حجیه خبر العادل وخبر الثقه باعتبار ان العمل به لا یکون سفهیا عند العرف والعقلاء.

فإذن الآیه المبارکه وجوب التبیّن فیها إرشاد الی عدم حجیه خبر الفاسق بل کل شیء یکون العمل به سفهیا وعدم وجوب التبیّن إرشاد الی حجیه کل شیء لا یکون العمل به سفهیا فلا تکون هناک واسطه فی البین، لأن الشیء إما ان یکون حجه او لا یکون حجه، فإن کان حجه فالعمل به لا یکون سفهیا وإن لم یکن حجه فالعمل به سفهی.

وعلى هذا فالشهره الفتوائيه إما ان تكون حجه اولا تكون حجه ولا ثالث فى البين، فإن كانت حجه فالعمل بها ليس سفهيا بل هو عمل عقلائى فإن لم تكن حجه فالعمل بها عمل سفهى فإن العمل بما لا يكون حجه بطبيعه الحال يكون سفهيا ولغوا ولا يصدر عن العاقل، وعندئذ لا يكون هناك ثالث فى البين كما ذكره السيد الاستاذ(قده).

نعم ما ذكره السيد الاستاذ(قده) إنما يتم فيما إذا كان الوجوب حكما تكليفيا كما فى حرمه شرب الخمر المعلّله بوجود السكر، لأن حرمه شرب الخمر حرمه مولويه تكليفيه فهنا الواسطه متصوره فإن عموم التعليل يدل على عموم الحكم لعموم علته ويدل على سعه الحكم بسعه علته ويدل على ان الحرمه ثابته فى كل مورد تكون العله فيه موجوده ولا يدل على نفى هذا الحكم فى كل مورد لم تكن العله موجوده.

فإذن عموم التعليل فى مثل شرب الخمر يدل على ثبوت هذا الحكم فى كل مورد تكون العله مجوده وهى السكر ولكن لا يدل على نفى الحرمه فى كل مورد لا يكون السكر فيه موجودا، فيمكن ان يكون حراما بسبب آخر وبعله اخرى.

فما ذكره السيد الاستاذ(قده) تام فى الحكم المولوى التكليفى وأما فى المقام فهو غير تام.

الشهره بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الشهره

ذكرنا أن ما ذكره السيد الاستاذ(قده) من أن عموم التعليل يدل على عموم الحكم فى كل مورد توجد العله فيه ولكن لا يدل على انتفاء الحكم فى كل مورد لا توجد العله فيه ولا مفهوم للعله الا اذا قام دليل على ان العله منحصره. تام كبرى، ولكنها لا تنطبق على الآيه المباركه فإن الآيه المباركه تدل على وجوب التبين عن خبر الفاسق. وذكرنا ان وجوب التبين وجوب إرشادى الى عدم حجيه خبر الفاسق، ولهذا يكون العمل به عمل سفهيا وليس عملا عقلائيا، لأن معنى العمل به اسناد مؤداه الى الشارع والاستناد اليه فى مقام العمل. ومن الواضح ان هذا لا يمكن اذا كان الخبر غير حجه، لأنه تشريع وقبيح وليس بعقلائى بل هو عمل سفهى وعدم وجوب التبين إرشاد الى حجيه خبر العادل، ولهذا لا يكون العمل به سفهيا، بل هو عمل عقلائى يصح اسناد مؤداه الى الشارع والاستناد اليه فى مقام العمل ومقام الاستنباط.

ص: ۲۴۴

وعلى هذا فالشهره الفتوائيه اذا كانت داخله فى أخبار العدول فهى حجه ولا مانع من العمل بها ولا يكون العمل بها سفهيا، بل هو عقلائى ويصح اسناد مؤداها الى الشارع، ويصح الاستناد اليها فى مقام العمل، وإن لم تكن الشهره داخله فى أخبار العدول فلا تكون حجه وإذا لم تكن حجه فلا محاله يكون العمل بها سفهيا.

فإذن لا واسطه فى البين، فإن الشهره إما أن تكون حجه او لا تكون حجه ولا ثالث لهما، فإن كانت حجه فالعمل بها عقلائى وليس سفهى وإن لم تكن حجه فالعمل بها سفهى وليس بعقلائى هذا كله فى الوجه الثانى.

وأما الوجه الثالث: وهو أن مقتضى مقبوله عمر بن حنظله ومرفوعه زراره حجيه الشهره.

فإنه جاء في المقبوله: (ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه) (١) وقد جاء في مرفوعه زراره (خذا بما اشتهر بين أصحابك) (٢)

وتقريب الاستدلال بهاتين الروايتين أن عله الأخذ بالمشهور والعمل به هو الشهره، فالشهره سبب لوجوب الأخذ بالمشهور ولا فرق بين أن يكون المشهور روايه او كونه فتوى فلا فرق في ذلك فإن الشهره قد تكون صفه للروايه وقد تكون صفه للفتوى والشهره هي تمام الملاك لحجيه المشهور ووجوب الأخذ به سواء كان المشهور روايه او فتوى لا فرق بينهما من هذه الناحيه.

ص: ٢٤٥

١- وسائل الشيعه، الحر العاملي، ج٢٧، ص١٠٦، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح١، ط آل البيت.

٢- مستدرك الوسائل، الميرزا حسين النوري الطبرسي، ج١٧، ص٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب٩، ح٢.

والجواب عن ذلک:

أولا: ان کلتا الروایتین ضعیفه من ناحیه السند فلا یمکن الاستدلال بهما. أما المقبوله فهی وإن کانت مقبوله لدی المشهور من الأصحاب وقد عملوا بها الا انها سندا غیر تامه فإن عمر بن حنظله لم یثبت توثیقه فی کتب الرجال فلا یمکن الاعتماد علی روایته فهی ضعیفه من ناحیه السند. وعمل المشهور بها لیس جابرا لضعفها، فلا یمکن الاستدلال بهذه الروایه.

وأما المرفوعه فقد ناقش فیها من لیس دأبه المناقشه فی الروایات کصاحب الحدائق(قده) (۱) فإنه یری ان جمیع روایات الکتب الأربعه قطعیه الصدور وأنها وصلت الینا بالتواتر واعترض العلامه(قده) بان تقسیم الروایه الی الصحیح والموثق والحسن والضعیف لا وجه له فإن الروایات جمیعا متواتره وقطعی الصدور من الأئمه(ع) فلا معنی لهذا التقسیم، لأنه سبب لطرح الروایات الصادره من الأئمه(ع).

ومع ذلک فقد ناقش صاحب الحدائق فی هذه المرفوعه وقال لا أصل لها.

فمن اجل ذلک لا یمکن الاستدلال لا بالمقبوله ولا بالمرفوعه.

وثانیا: مع الاغماض عن ذلک وتسلیم ان الروایتین تامتان سندا ولکن مع ذلک لا یمکن الاستدلال بهما علی حجیه الشهره الفتوائیه.

أما المقبوله فلأنها تختص بالروایات المشهوره ولا تشمل الفتوی المشهوره وذلک لوجود قرائن فیها:

القرینه الأولی: أن فیها جعل الشهره من أحد مرجحات باب المعارضه فإذا وقع التعارض بین الروایتین وکانت احداهما مشهوره بین الأصحاب والأخری شاذه وجب تقدیم الروایه المشهوره علی الروایه الشاذه وطرح الشاذه وانها لا تکون حجه فی مقابل الروایه المشهوره.

ومن الواضح ان الفتوی المشهوره لا تکون مرجحه فی باب التعارض لأن المرجح فی باب التعارض بین الروایتین الروایه المشهوره أی الشهره الروائیه والشهره الفتوائیه لا تصلح ان تکون مرجحه فی باب التعارض وهذا قرینه علی ان المراد من الشهره فی المقبوله هی الشهره الروائیه لا الأعم منها ومن الشهره الفتوائیه.

۱- الحدائق الناضره، الشیخ یوسف البحرانی ج۱، ص۹۷ – ۹۹.

القرينه الثانيه: انه فرض فی المقبوله ان كلتا الروايتين فی طرفی المسأله مشهوره فالروايه التی يكون مضمونها الوجوب فی المسأله والروايه التی يكون مضمونها الحرمه فی المسأله فكلتاهما مشهوره والمراد من الشهره هنا الشهره الروائيه أی نقلها معظم الأصحاب أی كما ان روايه الوجوب نقلها معظم الأصحاب او جميعهم كذلک روايه الحرمه فی المسأله فقد نقلها معظم الأصحاب او جميعهم وهذا لا مانع منه، وهذا قرينه على ان المراد من الشهره هنا الشهره الروائيه لا الأعم منها ومن الشهره الفتوائيه لأن الشهره الفتوائيه لا يتصور فی كلا طرفی المسأله، فإذا فرضنا أن هنا قولين قول بالوجوب فی المسأله وقول بالحرمه ولا يتصور ان يكون كلا القولين مشهورا بين الأصحاب فهذا غير معقول فی الفتوى، فإن كان احدهما مشهورا بين الأصحاب فلا محاله يكون الآخر شاذا.

فإذن طرفی المسأله لا يمكن ان يكون مشهورا بحسب الفتوى فإن أحد قولی الأصحاب إذا كان مشهورا فالقول الآخر لا يمكن ان يكون مشهورا فلا محاله يكون شاذا. فجعل الشهره فی كلا طرفی المسأله قرينه على ان المراد منها فی المقبوله الشهره الروائيه لا الأعم منها ومن الشهره الفتوائيه.

القرينه الثالثه: ان الشهره الروائيه ليست فی مقابل الاجماع بل تنسجم مع الاجماع ولهذا أطلق عليها الاجماع فی المقبوله (المجمع عليه بين أصحابک فيؤخذ به ويترک الشاذ الذی ليس بمشهور) فإذن الشهره الروائيه هی الروايه التی نقلها معظم الاصحاب او جميعهم. فلا تكون الشهره الروائيه فی مقابل الاجماع بل تنسجم معه.

واما الشهره الفتوائيه فهی فی مقابل الاجماع ولا يمكن الجمع بينهما لأن الاجماع اتفاق كل العلماء فی المسأله والشهره الفتوائيه اتفاق جلّهم فی المسأله أی معظمهم، فتكون الشهره الفتوائيه فی مقابل الاجماع ولا تنسجم معه.

وهذا قرينه على ان المراد من الشهره فى المقبوله الشهره الروائيه لا الأعم منها ومن الشهره الفتوائيه.

القرينه الرابعه: قوله فى المقبوله (فإن المجمع عليه لا ريب فيه) الظاهر منه نفى الريب وجدانا أى نفى الشك الوجدانى أى نفى أمر تكوينى وهو الشك فإن المجمع عليه لا ريب فيه فالنفى نفى تكوينى والجمله إخباريه وهذا لا ينطبق الا على الشهره الروائيه، فإن الروايه إذا كانت مشهوره بين الأصحاب ونقلها معظمهم او جميعهم فهى متواتره قطعا وقطعى الصدور جزما ولا ريب فيها، وهذا لا ينطبق الا على الروايه المشهوره. واما الشهره الفتوائيه فغايتها أنها مظنونه لا انها مقطوعه.

فإذن قوله: (لاريب فيه) أى انها مقطوعه الصدور.

ودعوى انه محمول على عدم الريب النسبى لا على عدم الريب المطلق يعنى ان الريب الموجود فى الروايه الشاذه فهو غير موجود فى الروايه المشهوره فيكون نفى الريب نفى للريب النسبى مدفوعه فإن إراده القيد من المطلق بحاجه الى دليل ونفى الريب فى قوله(ع): (المجمع عليه لا ريب فيه) مطلق وحمله على نفى الريب النسبى بحاجه الى قرينه ولا قرينه فى نفس هذه الروايه ولا من الخارج.

وقد يقال كما قيل: ان المراد نفى الريب عن حجيه الشهره لا نفى الريب عن صدورها فإن الشهره حجه ولا ريب فى حجيتها.

والجواب عن ذلك:

أولا: ان حمل نفى الريب على نفى الريب عن حجيته بحاجه الى قرينه والا فظاهر قوله: (فإن المجمع عليه لا ريب فيه) نفى الريب أى نفى الشك نفيا تكوينيا والجمله خبريه وإما حمله على نفى التشريع أى نفى الحجيه فتكون الجلمه إنشائيه فهو بحاجه الى قرينه ولا قرينه على ذلك لا فى نفس هذه الروايه ولا من الخارج.

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان المراد نفى الريب عن حجيه الشهره مع ذلك لا تنطبق الروايه على الشهره الفتوائيه لأن الشهره الروائيه لا ريب فى حجيتها وأما الشهره الفتوائيه فحجيتها محل كلام ومحل إشكال لا أنه لا ريب فى حجيتها.

فالنتيجه ان المقبوله لا تشمل الشهره الفتوائيه وكذلك الحال فى المرفوعه.

الشهره بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الشهره

الوجه الرابع: ان الشهره كالإجماع فكما ان الاجماع حجه وكاشف عن قول المعصوم(ع) فالشهره أيضا كذلك كاشفه عن قول المعصوم(ع) غايه الامر ان الاجماع كاشف عن قول المعصوم بالعلم الوجدانى واما الشهره الفتوائيه فهى كاشفه عنه بالعلم التعبدى.

والجواب عن ذلك:

أولا: ذكرنا المناقشه فى الاجماع صغرى وكبرى، فإن الاجماع الذى يمكن تحصيله هو الاجماع بين المتأخرين فقط لأنه يمكن ان يرجع الى كتبهم ويحصِّل الاجماع منهم وأما الاجماع بين المتقدمين فلا طريق لنا اليه فإن وصول الاجماع من المتقدمين الى المتأخرين مبنى على أحد طريقين:

الاول: أن يكون لكل واحد من المتقدمين كتاب استدلالى يتضمن الاجماع وواصل الينا.

ولكن مثل هذا الكتاب غير واصل من جميع المتقدمين، وذلك لأنه إما ان لا يكون لكل واحد منهم كتاب استدلالى أو كان ولم يصل الينا.

فالنتيجه انه ليس لنا طريق الى إحراز الاجماع بين الفقهاء المتقدمين. نعم نقل المتأخرين الاجماع من بعضهم ونقل آراء الآخرين فى المسأله ومن الواضح ان نقل الآراء لا يدل على الاجماع، إذ يمكن ان يكون رأيهم مبنى على قاعده أخرى دون الاجماع فى المسأله، فنقل الرأى فى المسأله لا يدل على ان صاحب الرأى موافق للمجمعين ولعل رأيه مبنى على دليل آخر عنده وعلى قاعده أخرى ولهذا لا طريق لنا الى إحراز الاجماع بين المتقدمين.

ص: ٢۴٩

الثانى: وصول هذا الاجماع الينا يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

وهو غير موجود فلا طريق لنا متواتر ولا طريق أحاد معتبر، فليس بإمكاننا إحراز الاجماع بين الفقهاء المتقدمين.

وعلى تقدير إحراز الاجماع بينهم ولكن لا نحرز ان هذا الاجماع اجماع تعبدى فلعله مبنى على قاعده كإجماع الشيخ فإنه بمنى على قاعده اللطف، وكذا السيد المرتضى فإنه قد يدعى الاجماع مبنيا على قاعده عامه بين الفقهاء المتقدمين، وهم مَن يكون عصرهم قريبا من عصر أصحاب الأئمه(ع)، وعلى تقدير إحراز هذا الاجماع بين الفقهاء المتقدمين فقد تقدم ان الكبرى غير تامه فإن الاجماع لا يكون كاشفا عن قول المعصوم(ع) او عن ثبوت الحكم فى الشريعه المقدسه لا بالملازمه العقليه ولا بالملازمه العاديه ولا بالملازمه الارتكازيه ولا بتراكم الفتاوى بحساب الاحتمالات ولا بوصول هذا الاجماع من زمن الأئمه(ع) اليهم يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

فالكبرى ممنوعه.

فإذن لا يكون الاجماع على تقدير ثبوته بين المتقدمين وكونه تعبديا لا يكشف عن قول المعصوم(ع) فضلا عن الشهره.

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الاجماع الثابت بين الفقهاء المتقدمين اجماع تعبدى وكاشف عن وصوله من زمن الأئمه(ع) اليهم يدا بيد وطبقه بعد الطبقه إلا انه لا يمكن الالتزام بذلك فى الشهره الفتوائيه إذ لا يحتمل ان يكون الحكم المشهور واصلا من زمن الأئمه(ع) الى معظم الفقهاء يدا بيد وطبقه بعد الطبقه لأن ذلك لوكان محتملا لأشاروا اليه فى كتبهم ولا يكون خلاف حينئذ فى المسأله لو كان الحكم المشهور واصلا الى معظم الأصحاب من زمن الأئمه يدا بيد وطبقه بعد الطبقه، فلا يمكن للفقيه ان يخالف هذا الحكم الواصل من زمن الأئمه(ع) فوجود الخلاف فى المسأله كاشف عن انه لم يصل الى معظم الأصحاب من زمن الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

فالنتيجه انه لا يمكن إثبات ان الشهره الفتوائيه تكون حجه.

هذا تمام كلامنا فى الشهره الفتوائيه.

ويقع الكلام فى مبحث التواتر.

والغرض من هذا البحث أمران:

الأمر الأول: الإشاره الى ان بحث التواتر ومفرداته ليس من المسائل الأصوليه لأن المسائل الأصوليه مسائل نظريه تتكون من إعمال النظر والدقه بينما التواتر مفرداته مسائل قطعيه او ضروريه، لأن علم الأصول موضوع لتكوين القواعد العامه والنظريات المشتركه وفق شروطها العامه فى الحدود المسموح بها شرعا كما ان الفقه موضوع لتطبيق هذه النظريات المشتركه والقواعد العامه على عناصرها الخاصه ونتيجه هذا التطبيق هى الحكم الفقهى، فكما ان المسائل الأصوليه مسائل نظريه كذلك المسائل الفقهيه مسائل نظريه، ومن هنا تكون نسبه الأصول الى الفقه نسبه العلم النظرى الى العلم التطبيقى لأن الفقه علم تطبيقى ويكون البحث فيه عن تطبيق القواعد العامه والنظريات المشتركه على عناصرها الخاصه وهى المسائل الفقهيه ونتيجه هذا التطبيق هى الأحكام الشرعيه.

فتكون نسبه علم الأصول الى علم الفقه نسبه العلم النظرى الى العلم التطبيقى كنسبه المنطق الى سائر العلوم.

الأمر الثانى: ان اليقين الحاصل من التواتر بصدق القضيه المتواتره هل هذا اليقن يقين عقلى حاصل من المقدمه العقليه السابقه وتطبيقها على عناصرها الخاصه او ان هذا اليقن معلول للتجربه وتراكم الاحتمالات وتقيمها؟ فهنا قولان:

القول الاول: قول المناطقه وهو ان هذا العلم الوجدانى الحاصل بصدق القضيه المتواتره هو نتيجه الأخبار الهائله والمتعدده عن قضيه واحده وقد بلغ عددها الى حد التواتر فإذا وصل عددها الى هذا الحد حصل اليقين بصدق القضيه المتواتره من جهه حكم العقل بامتناع تواطؤهم واجتماعهم على الكذب وهذا التعريف للتواتر مبنى على مقدمتين:

المقدمه الأولى: مقدمه محسوسه وهى الأخبار المتعدده الكثيره البالغه حد التواتر.

المقدمه الثانيه: مقدمه عقليه وهى حكم العقل باستحاله تواطؤهم واجتماعهم على الكذب.

وتطبيق هذه الكبرى على الصغرى نتيجتها اليقين بصدق القضيه المتواتره.

ولكن هذه النتيجه تتوقف على:

مقدمه ثالثه: وهى ان الصدفه لا تدوم نهائيا.

فالنتيجه ان المناطقه يقولون ان التواتر من القضايا البديهيه السته الأوليه. فإن الصغرى فيها محسوسه والكبرى عقليه فى المرتبه السابقه والنتيجه هو اليقن بصدق القضيه المتواتره وهى القضيه الواحده كما وكيفا ومكانا وزمانا، فاليقن بصدق هذه القضيه منوط بتطبيق الكبرى العقليه التى هى من القضايا السته الضروريه الأوليه وهى حكم العقل بامتناع تواطؤهم على الكذب وهذا الحكم العقلى مبنى على حكم عقلى آخر وهو استحاله الصدفه نهائيا.

هذا هو قول المناطقه.

التواتر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: التواتر.

ذكرنا ان التواتر عباره عن اخبار عدد هائل من الناس عن قضيه واحده كما وكيفا وزمانا ومكانا الى ان وصل الى حد التواتر. وهذا التعريف للتواتر يتضمن مقدمتين:

المقدمه الأولى: بمثابه الصغرى وهى مقدمه محسوسه وعباره عن اخبار جماعه كثيره عن قضيه موحده زمانا ومكانا وكما وكيفا.

القضيه الثانيه: بمثابه الكبرى وهى حكم العقل باستحاله تواطؤهم واجتماعهم على الكذب.

وهذه الاستحاله وإن لم تكن ذاتيه لكنها استحاله وقوعيه فإنه لا يمكن اجتماعهم على الكذب واتفاقهم عليه باعتبار ان كثير منهم لو لم يكن جميعهم لاـ يطلع على أخبار الآخر، فكل واحد مستقل فى أخباره سواء كان مطلعا بأخبار الآخر بالقضيه أيضا ام لم يكن مطلعا ومن هنا تواطؤهم على الكذب مستحيل وقوعا وان كان ممكنا ذاتا.

ص: ۲۵۲

وتطبيق الكبرى على الصغرى نتيجته اليقين بصدق القضيه المتواتره.

وهذا المقدار واضح.

وإنما الكلام فى أن هـذه الكبرى وهى حكم العقل باستحاله تواطؤهم على الكـذب واستحاله الصدفه الى النهايه هل هى كبرى عقليه قبليه ومن القضايا الأوليه السته التى هى مبدأ كافه العلوم النظريه كمبـدأ عـدم التناقض وغيره او انها نتيجه التجربه وتراكم الاحتمالات وتقييمها؟ فالنزاع انما هو فى ذلك.

فهنا قولان:

القول الأول: للمناطقه وهو المنطق الأرسطى وهو يقول ان هـذه القضـيه قضـيه اوليه وهى من القضايا السته ومبـدأ جميع العلوم النظريه كمبـدأ العليه ومبـدأ عدم التناقض ونحوهما، فإن استحاله التواطؤ قضـيه عقليه قبليه وكذلك استحاله الصدفه النسبيه من القضايا العقليه القبليه فتطبيق هذه القضيه على الصغرى المحسوسه نتيجتها اليقين بصدق القضيه المتواتره، والصدفه النسبيه وان لم تكن محال ذاتا ولكنها مستحيله وقوعا وكذلك التواطؤ والاتفاق على الكذب مستحيل وقوعا ولكنه ممكن ذاتا.

نعم المستحيل ذاتا هو الصدفه المطلقه لأن معناها وجود المعلول بدون عله وهذا مستحيل ذاتا وأما الصدفه النسبيه فهى متمثله فى التقـارن بين حادثتين بـدون علاقه العليه والسـببيه بينهما، فالتقارن مبنى على الصـدفه والاتفاق بـدون علاقه السـببيه والعليه بينهما فالصـدفه النسبيه عبـاره عن تقـارن بين ظـاهرتين وحادثتين بـدون علاقه السـببيه والعليه بينهما وإن كان كل واحـد من الحادثتين نتيجه توفر علتها لأن كل منها معلول لعلته وأما التقارن بينهما فهو اتفاقى بدون علاقه السببيه بينهما فلا تكون أحدى الحالتين سببا وعله لحادث أخرى.

ولكن الكلام هل هـذه الصـدفه النسبيه قضـيه عقليه قبليه ومن القضايا الأوليه السته او انها نتيجه تجربه فإنها تكشف عن ذلك؟ فهنا نظريتان نظريه المناطق القديم ونظريه التجربه الجديده.

ص: ٢٥٣

ولكن كلتا النظريتان خارجتان عن محل كلامنا.

فيقع الكلام فى أقسام التواتر.

فالتواتر تاره يكون إجماليا وأخرى يكون معنويا وثالثه يكون لفظيا.

أما التواتر الاجمالى فهو اخبار جماعه هائله ولكن كل واحد منهم أخبر عن قضيه مستقله لا ترتبط بما اخبر به الآخر من القضايا المتعدده المتباينه والاشتراك فى القضيه قليل بينهم، نعم قد يكون أخبر جماعه منهم عن قضيه واحده ولكن أكثرهم وغالبهم ليس الأمر فيه كذلك وكل واحد منهم اخبر عن قضيه مستقله موضوعا وحكما.

وإذا بلغ عدد المخبرين الى حد التواتر فاحتمال الكذب فى كل واحد من هذه الأخبار المتواتره اجمالا موجود بنسبه خمسين٪ او ستين٪ او أكثر او أقل ولكن احتمال الكذب فى الجميع غير موجود إذ لا يحتمل ان يكون الدافع على الكذب شيئا واحدا لأن كل واحد أخبر عن قضيه لا يطلع بأخبار شخص آخر عن قضيه اخرى فكيف يتصور أن يكون هناك دافع واحد للكذب بينهم، فاحتمال كذب الجميع غير محتمل.

واحتمال الكذب صدفه واتفاقا للجميع غير محتمل لأن الصدفه لا تدوم وتستمر، فنعلم اجمالا بصدق بعضها ولو واحد منهم.

فيقع الكلام فى أن هذا العلم الاجمالى هل هو منجز او انه لا يكون منجزا؟

والجواب: ان تنجيزه منوط بتوفر أمرين وشرطين:

الشرط الاول: ان يكون المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا على كل تقدير أى سواء كان فى هذا الخبر او ذاك او الخبر الثالث او الرابع، ومعنى هذا ان جميع هذه الأخبار متكفله للحكم الإلزامى. كما إذا نعلم بنجاسه أحد الإناءين فإن هذا العلم الاجمالى انما يكون منجزا فيما إذا كان المعلوم بالإجمال موجودا على كل تقدير سواء كان فى هذا الأناء ام فى ذاك.

وأما إذا كان بعض هذه الأخبار متكفلا للأحكام الترخيصيه وبعضها الآخر متكفل للأحكام الإلزاميه فلا يكون المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا على كل تقدير، فإنه لا أثر لهذا المعلوم بالإجمال بالنسبه إلى الأخبار المتكفله للأحكام الترخيصيه إذا كان منطبقا على هذه الأخبار.

وأما انطباقه على الأخبار المتكفله للحكم الإلزامى فهو مشكوك بالشك البدوى فالمرجع هو الأصول المؤمنه كالبراءه او الاستصحاب او نحوهما.

فإذن تنجيز العلم الاجمالى منوط بتوفر هذا الشرط وهو كون المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا على كل تقدير.

الشرط الثانى: ان لا يكون احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف من أطرافه ضعيفا بدرجه يكون هذا الاحتمال موهوما، لأنه لو كان كذلك فبطبيعه الحال يكون عدم انطباقه على كل طرف من أطرافه بدرجه الاطمئنان.

فإذا فرضنا ان هناك ألف مخبر وعلمنا اجمالا بصدق خبر واحد فإذن انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من اطرافه بدرجه واحد من ألف وأما احتمال عدم انطباقه على كل واحد من اطرافه ٩٩٩ من ألف، ومن الواضح وصوله الى درجه الاطمئنان، فإذا وصل احتمال عدم الانطباق الى درجه الاطمئنان فيكون حجه عند العقلاء وهو ممضى شرعا وحينئذ نعمل بالاطمئنان ولا أثر للعلم الاجمالى.

فإذن العلم الاجمالى ينحل بوجود الاطمئنان فى أطرافه والاحتمال الموهوم فى الطرف الآخر.

فقيمه احتمال انطباق المعلوم بالإجمال إذا كان واحد من ألف فهى موهومه وأما قيمه احتمال عدم انطباقه على كل واحد من اطرافه فهى ٩٩٩ من ألف وهى بدرجه الاطمئنان فإنه كلما ضعفت قيمه احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف من اطرافه كبرت قيمه احتمال عدم انطباقه على كل طرف من اطرافه بنفس النسبه وفى مثل ذلك ايضا لا يكون العلم الاجمالى منجزا.

فـإذن لا بـد فى تنجيز العلم الإجمالى ان يكون احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف من اطرافه ضـعيفا بـدرجه يكون موهوما لأنه بوصوله الى هذه الدرجه يكون احتمال عدم انطباق المعلوم بالإجمال على كل طرف بدرجه الاطمئنان فيكون حجه.

فينحل العلم الإجمالى بالاطمئنان فى بعض أطرافه والوهم فى الطرف الاخر فلا أثر لهذا العلم الإجمالى.

التواتر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: التواتر

ذكرنا ان تنجيز العلم الاجمالى فى التواتر الاجمالى منوط بتوفر شرطين:

أحدهما: ان يكون المعلوم بالإجمال حكما إلزاميا على كل تقدير.

والثانى: ان لا ينحل هذا العلم الاجمالى.

فمع توفر هذان الشرطان يتنجز هذا العلم الاجمالى فيجب الاحتياط.

ثم ان أطراف العلم الاجمالى تنقسم الى قسمين:

القسم الأول: ان اطراف العلم الاجمالى احتمالات مستقله وغير منافيه وغير مشروط بعضها ببعضها الاخر ولا ارتباط بينها كالتواتر الاجمالى المتقدم فإن ١٠٠ شخص مثلا أخبر عن مائه قضيه لا ارتباط بين هذه القضايا وهى احتمالات مستقله ولا يرتبط بعضها ببعضـها الآـخر، أو إذا فرضـنا ان زيـد أخبر عن نجاسه الإناء الأبيض وعمرو أخبر عن نجاسه الإناء الأسود وبكر أخبر عن نجاسـه الفراش والرابع أخبر عن نجاسه ثوبه والخامس أخبر عن نجاسه بـدنه والسادس أخبر عن نجاسه بيته وهكـذا فهـذه الأخبار أخبار مستقله واحتمال مطابقتها للواقع غير مربوط بمطابقه الآخر للواقع فإن كل واحد من هذه الأخبار احتمال مطابقته للواقع بنسبه ٥٠٪ او ستين او أكثر او اقل ولا يرتبط احتمال مطابقه كل منها باحتمال مطابقه الاخر.

فهذا هو العلم الاجمالى بصدق أحد هذه الأخبار ومطابقه بعضها للواقع.

القسم الثـانى: ان احتمالاـت اطراف العلم الاجمـالى احتمالاـت مربـوط بعضـها ببعضـها الآـخر كمـا هو الغـالب فى أطراف العلم الاجمـالى فـإذا علمنـا إجمالاـ بنجـاسه أحـد الإنـاءين الأبيض و الأسود، فإن القيمه الاحتماليه لنجاسه الإناء الأسود ترتبط بالقيمه الاحتماليه لنجاسه الإناء الأبيض فإذا كبرت القيمه الاحتماليه لنجاسه الإناء الأبيض تضاءلت القيمه الاحتماليه لنجاسه الإناء الأسود فـإذا فرضـنا أن القيمه الاحتماليه لنجاسه الإناء الأبيض بلغت ٦٠٪ فبطبيعه الحـال تتضاءل وتتناقص القيمه الاحتماليه لنجاسه الإناء السود الى ٤٠٪ بنفس الـدرجه وإذا بلغت القيمه الاحتمـاليه لنجـاسه الإنـاء الأبيض ٧٠٪ تضـاءلت القيمه الاحتماليه لنجاسه الإناء الأسود الى ٣٠٪ وهذا هو معنى الارتباط أى أحد الاحتمالين مربوط بالاحتمال الآخر ومشـروط به صـعودا ونزولا بنفس الدرجه، وإذا وصـلت القيمه الاحتمـاليه لنجـاسه الإناء الأبيض الى ١٠٠٪ انقلب الى العلم بنجـاسه الإنـاء الأبيض وعلما بعـدم نجاسه الإناء

الاسود.

ص: ٢٥٦

فإذا فرضنا أننا علمنا بوقوع قطره من الدم على أحد آنيه عشره ونسبه وقوع هذه القطره على كل واحد منها نسبه ١ من عشره او نسبه العشره من مائه وإذا فرضنا ان هذه النسبه كبرت فى واحد منها ووصلت القيمه الاحتماليه لوقوع قطره الدم فيه الى ٥٠٪ فبطبيعه الحال تضاءلت القيمه الاحتماليه لوقوع قطره الدم على سائر الآنيه إلى أقل من ٥٪ وتسع الواحد.

فإذن كلما كبرت القيمه الاحتماليه فى بعضها تضاءلت القيمه الاحتماليه فى بعضها الاخر بنفس النسبه.

أو إذا فرضنا أن هناك ١٠٠ إناء وقد وقعت قطره من الدم على أحدها فنسبه وقوع هذه القطره على كل واحد منها نسبه ١٪ وأما نسبه عدم وقوعها على كل واحد منها فهى ٩٩٪، ففى مثل ذلك هل يكون عدم وقوع قطره الدم على كل واحد منها قيمته تبلغ الى حد الاطمئنان ووقوع قطره الدم على كل واحد يبلغ الى حد الوهم او لا يبلغ؟ فإذا فرضنا ان القيمه الاحتماليه لوقوع الدم على كل واحد من هذه الآنيه البالغ عددها ١٠٠ إناء وصلت الى درجه الوهم ويكون وقوعها فى كل واحد موهوما، وأما عدم وقوعها فى كل واحد فقيمته تبلغ مرتبه الاطمئنان فإذا وصل الى درجه الاطمئنان انحل العلم الاجمالى باعتبار ان الاطمئنان يكون حجه ذاتا عند العقلاء وممضى شرعا، فلا يبقى أثر لذلك العلم الاجمالى ولا مانع من الرجوع الى الاصول المؤمنه فى أطرافه.

وهل هذا الاحتمال الواحد فى المائه منجز او لا؟ فإن لم يكن منجزا انحل العلم الاجمالى وإن كان منجزا لم ينحل العلم الاجمالى؟

الظاهر ان احتمال واحد بالمائه يكون منجزا كما هو الحال فى الأخطار الخارجيه فإذا فرضنا ان المسافر يرى فى هذا الطريق خطر الموت او خطر آخر وإن كان هذا الاحتمال واحد فى المائه فمع ذلك يكون منجزا ولا يختار هذا الطريق. فاحتمال ١٪ يكون منجزا وحينئذ يجب الاحتياط. وأما إذا كان الاحتمال احتمال واحد من ألف او أكثر فهو موهوم ولا يكون منجزا لأن مقابله الاطمئنان والاطمئنان يكون حجه لدى العقلاء ذاتا والشارع امضى ذلك ولا فرق فى حجيه الاطمئنان بين اطراف العلم الاجمالى وغير اطراف العلم الاجمالى والشبهه المحصوره والشبهه غير المحصوره، كما إذا كانت لدى واحد مكتبه فيها مائه ألف كتاب وهو يعلم اجمالا ان كتابا واحدا فيها مغصوب ولكن لا يدرى انه من الكتب الاصوليه او الفقهيه او كتب التفسير او التأريخ او الفلسفه، فإذا أخذنا أى كتاب منها فاحتمال أنه مغصوب يكون بنسبه واحد من مائه ألف احتمال ومن الواضح ان هذا الاحتمال لا أثر له، ولا يكون منجزا وفى مثل ذلك لا أثر للعلم الاجمالى وانه ينحل الى الاطمئنان فى بعض اطرافه والى الوهم فى بعضها الاخر والاطمئنان يكون حجه عند العقلاء وعند الشارع ويوجب انحلال العلم الاجمالى كما هو الحال فى الحجيه الشرعيه، كما إذا علم بنجاسه احد الإناءين الشرقى او الغربى وقامت البينه على ان الإناء الشرقى هو النجس فينحل العلم الاجمالى الى علم تفصيلى تعبدى والى شك بدوى فلا مانع من الرجوع الى اصاله البراءه.

ص: ٢٥٧

فالنتيجه ان ضعف الاحتمال إذا وصل الى درجه الوهم وقيمه الاحتمال اذا كبرت ووصلت الى درجه الاطمئنان ينحل العلم الاجمالى الى عمل تفصيلى فى موارد الاطمئنان وشك بدوى ووهمى فى غير موارده فلا مانع من الرجوع الى الاصول المؤمنه.

ثم ان فى هذا التواتر كما ان العامل الكمى مؤثر فيه فكذلك العامل الكيفى ايضا مؤثر فإذا فرضنا انه اخبر عن موت زيد ألف ثقه واخبر عن موته الف مجهول فيختلف الحال بينهما فإن من اخبار الثقه يحصل اليقين بسرعه دون اخبار غير الثقه فيحصل اليقين بأخبار الثقه إذا بلغ الى ۱۰۰ ثقه بينما إذا اخبر مائه مجهول فلا يحصل اليقين بصدق القضيه المتواتره، فالعامل الكيفى ككون المخبر ثقه او عدلا يؤثر فى الاسراع بحصول اليقين، فالعامل الكمى وحده لا يكون مؤثرا الا إذا كان كثيرا.

هذا تمام كلامنا فى التواتر الاجمالى.

وبعد ذلك يقع الكلام فى التواتر المعنوى

التواتر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: التواتر

أما التواتر المعنوى فهو متمثل فى إخبار عدد هائل عن قضيه واحده وموضوع واحد بعبارات مختلفه وصيغ متعدده إما بالمطابقه او بالالتزام او بالتضمن او بغير ذلك من الدلالات اللفظيه فالجميع كانوا مخبرين عن قضيه واحده وموضوع واحد تاره بالمطابقه واخرى بالالتزام وثالثه بالتضمن وهكذا كالأخبار عن شجاعه على بن أبى طلب(ع) فإنه اخبار بألسنه مختلفه فى الروايات والتواريخ بكافه انواعها وأقسامها فإنهم قد يخبرون عن شجاعته عليه السلام تاره بالتضمن وأخرى بالالتزام واخرى بالمطابقه وكالأخبار عن جود حاتم فإنه أخبار متواتر ولكن عن موضوع واحد بعبارات متشتته والفاظ مختلفه تاره بالمطابقه وأخرى بالالتزام وثالثه بالتضمن فهذا هو التواتر المعنوى أى ان هذا المعنى ثابت قطعا سواء كانت هذه الالفاظ او هذه الأخبار ثابته او لم تكن ثابته، ولكن هذا الموضوع الواحد والقضيه الواحده ثابته يقينا أى حصل اليقين بثبوت هذه القضيه الواحده من هذه الالفاظ المختلفه والمتعدده.

ص: ۲۵۸

ثم ان العوامل التى لها تأثير كبير ولها دور أساسى فى حصول اليقين بالقضيه المتواتره عده عوامل:

العامل الاول: العامل الكمى الموضوعى.

العامل الثانى: العامل الكيفى الموضوعى.

العامل الثالث: العامل الذاتى.

فإن هذه العوامل لها دور كبير فى حصول اليقين بالقضيه المتواتره.

أما العامل الكمى فإنه إذا بلغ عدد الأخبار عن قضيه واحده وموضوع فارد الى حد التواتر حصل اليقين بالقضيه المتواتره من جهه حكم العقل باستحاله تواطؤهم على الكذب اتفاقا وتصادفا لحكم العقل بأن الصدفه لا تدوم، فحكم العقل باستحاله تواطؤهم على الكذب وإن كان ممكنا ذاتا إلا انه مستحيل وقوعا، فيحصل اليقين بصدق القضيه المتواتره، لأن احتمال تواطؤهم على الكذب مستحيل بحكم العقل لأن الصدفه لا تدوم.

ومن هنا يظهر ان اليقن الحاصل فى القضيه المتواتره بالتواتر المعنوى أسرع من اليقين الحاصل بالقضيه المتواتره فى التواتر الاجمالى، لأن اليقين الحاصل بصدق القضيه المتواتره فى التواتر المعنوى يوجد فيه مضعفين:

المضعف الاول: احتمال كذب كل خبر من اخبار المخبرين فى نفسه.

المضعف الثانى: وهو اشتراكهم فى المصالح والدوافع للكذب فى القضيه الواحده وفى الموضوع الواحد فإنهم قد اجمعوا واتفقوا على الكذب فى موضوع واحد وقضيه واحده فبطبيعه الحال هناك مصلحه مشتركه ودوافع مشتركه تدفعهم الى الكذب فى هذه القضيه فيكون هناك عامل إضافى يضعف القيمه الاحتماليه للكذب فى التواتر المعنوى.

فمن اجل ذلك يكون حصول اليقن بصدق القضيه المتوتره فى التواتر المعنوى أسرع من حصول اليقين بصدق القضيه المتواتره فى التواتر الاجمالى.

واما العامل الكيفى فلا شبهه فى ان له دورا بارزا فى حصول اليقين بالقضيه المتواتره والعامل الكيفى تاره يكون بصفات المخبر ككون المخبر ثقه او عادلا ـ فإنه فرق بين اخبار مائه ثقه وبين اخبار مائه مجهول الحال او غير ثقه وفرق بين اخبار ألف ثقه وبين إخبار ألف مجهول الحال او غير الثقه فلا شبهه فى ان اليقين بالقضيه المتواتره اسرع فى حال كان المخبر بها ثقه منه فى حال كون المخبر مجهول الحال او كون المخبر غير ثقه او غير العدول.

وقد يكون العامل الكيفى فى العواطف فإذا فرضـنا ان المخبرين بهذه القضـيه من اهل العواطف فإن هذه الصفه تؤثر فى الاسراع بحصول اليقين.

وقـد يكون لها دخل فى إبطاء حصول اليقين كما لو لم يكونوا المخبرين من اهل العواطف فإن هذه الصـفه توجب بطئ حصول اليقين بصدق القضيه المتواتره.

وكيف مـا كـان فخصوصـيه المخبر من حيث كونه ثقه او غيره وكونه عاطفيـا او لم يكن عاطفيـا لهـا دخـل فى الاسـراع بحصول اليقين او بطئه.

وامـا العامـل الـذاتى كـالوسوسه فإنها تاره توجب الاسـراع فى حصول اليقين وتاره اخرى توجب بطئ حصول اليقين من جهه انه شكاك او وسواس فهذا يختلف باختلاف الموارد ولكن يقين الوسواس لا حجيه له ولا أثر مترتب على يقين الوسواس.

ثم ان اليقين الحاصـل بـالقضه المتواتره معنويا اسـرع من حصول اليقن بالقضـيه المتواتره فى التواتر الاجمالى، واما اليقين اللفظى فهو متمثـل بأخبـار جمـاعه عن قضـيه واحـده بلفـظ واحـد وبصـيغه واحـده كالقرآن الكريم فإنه نزل من النبى الأكرم الى الناس ووصل بالتواتر بنفس اللفظ الصادر من النبى الأكرم(ص) بـدون أى زياده ونقيصه وأى تحريف فهذا هو التواتر اللفظى وكذلك مسأله الغدير فإن أصل هذه المسأله ثبتت بالتواتر اللفظى.

فإذن التواتر اللفظى متمثل فى أخبار جماعه عن موضوع وقضيه واحده بلفظ واحد وصيغه واحده واليقين الحاصل بصدق القضيه المتواتره فى هـذا التواتر أسـرع من اليقين الحاصل بصـدق القضـيه المتواتره الحاصل من التواتر الاجمالى واليقن الحاصل بصدق القضيه المتواتره من التواتر المعنوى، لأن فى هذا اليقين هناك ثلاث عوامل مضعفه للقيمه الاحتماليه للكذب:

العامل الأول: احتمال الكذب فى أخبار كل واحد من المخبرين فى نفسه.

العامل الثانی: اشتراکهم فی الـدوافع للکـذب فی موضوع واحد وفی قضـیه واحده بأن تکون المصـلحه مشترکه بینهم فی الداعی علی الکذب.

العامل الثالث: ان یکون الکذب بلفظ واحد.

وهـذا فی نفسه غیر محتمـل، بـأن یکون جمیع المخبرین أخبروا عن القضـیه کـذبا بلفظ واحـد اتفاقا وصـدفه فهـذا فی نفسه غیر محتمل.

فمن اجـل ذلـک یکون حصول الیقین بصـدق القضـیه المتواتره بالتواتر اللفظی أسـرع من حصول الیقین بها فی التواتر الاجمالی والتواتر المعنوی.

ثم انه لیس للتواتر ضابط عام فی جمیع الموارد لاختلافه باختلاف الموارد والمقامات، حیث ان للعامل الکیفی تأثیرا کبیرا وبارزا فی حصول الیقین بصدق القضیه المتواتره کما إذا کان المخبر ثقه او عدلا او إذا کانت القضیه المتواتره قضیه ارتکازیه ومرتکزه فی أذهـان النـاس فـإن لهـا دورا کبیرا فی الاسـراع بحصول الیقین بهـا، فبطبیعه الحـال یختلف باختلاـف الخصوصـیات المکتنفه بالقضیه ککونها قضیه مرتکزه او کون المخبرین بها ثقات او عدولا.

هذا تمام کلامنا فی التواتر وأقسامه.

والکلام بعد ذلک یقع فی حجیه خبر الواحد.

لاـ شـبهه فی أن هـذه المسـأله من أهم المسـائل الأصولیه لأن عملیه اسـتنباط الحکم الشـرعی فی جمیع أبواب الفقه منوط بهـذه المسأله، وقد أشـرنا فیما سـبق أن المسائل الأصولیه والمسائل الفقهیه مسائل نظریه، واما المسائل الفقهیه الضـروریه القطعیه فقلیله جدا ولا تتجاوز نسبتها الی جمیع الأحکام الفقهیه عن نسبه ۶٪ بنسبه تقریبیه، وفی المسائل الفقهیه الضروریه والقطعیه لا موضوع للاجتهـاد والتقلیـد فـإن نسـبتها الی المجتهـد والعامی علی حـد سواء فلا یرجع العامی الی المجتهـد فیها لأنها ضـروریه کوجوب الصـلاه ولا موضوع للتقلیـد فیه، والمسائل القطعیه أیضا کـذلک لأن رجوع العامی الی المجتهـد فی المسائل الفقهیه النظریه لأن إثبات الأحکام الشـرعیه فی تلک المسائل یتوقف علی عملیه الاستنباط وهی تطبیق القواعد العامه والنظریات المشترکه الثابته فی الأصول علی عناصرها الخاصه فی الفقه ونتیجه ذلک هی الحکم الفقهی الشرعی.

حجيه خبر الواحد بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه خبر الواحد

ذكرنا ان حجيه خبر الواحد من أهم المسائل الأصوليه وعمليه استنباط الحكم الشرعى الفقهى تتوقف عليه فى تمام أبواب الفقه من البدايه الى النهايه فإن الأحكام الفقهيه أحكام نظريه وإثباتها بحاجه الى عمليه الاجتهاد والاستنباط وعمليه الاجتهاد والاستنباط عمليه معقده وصعبه ولا يتمكن منها أى أحد لإثبات الحكم الشرعى الفقهى.

ومن هنا كان وجوب الاجتهاد بمقتضى الإيمان بالرساله فى الشريعه المقدسه ضرورى لحفظ الدين وحفظ الأحكام الشرعيه وبتبعه وجوب التقليد ايضا ضرورى.

وأما الأحكام الضروريه والقطعيه المحتفظه بضروريتها وقطعيتها الى هذا العصر فهى قليله جدا فى الشريعه ولا تتجاوز عن نسبه ۵ او ۶٪ بنسبه تقريبيه الى مجموع الأحكام الفقهيه، ولهذا لا تحل مشاكل الإنسان الأخرى لا المشاكل الاجتماعيه ولا الفرديه ولا الماديه ولا المعنويه والعائليه.

فإذن لا بد من إثبات الأحكام الفقهيه الشرعيه بعمليه الاجتهاد وهذه العمليه تتوقف على حجيه أخبار الآحاد فلا بد من إثبات حجيه أخبار الآحاد. فلو لم تكن أخبار الآحاد حجه لانسد باب العلم والعلمى معا، وحينئذ لا مناص من الاحتياط فى جميع موارد الاختلاف والشبهه والشک، لأن الإيمان بالرساله يقتضى ذلك وهذا الاحتياط إما انه لا يمكن او أنه ضررى او حرجى ولا يمكن رفع هذا الحرج والضرر بالتمسک بسائر الأدله فى المقام لأن سائر الأدله إما انها غير ثابته او أنها ثبتت ولكنها قليله لا تجدى لنفى العسر والحرج فى تمام الموارد.

وأما الاجماع فقد تقدم أنه لا يكون حجه لأنه غير ثابت إذ الثابت هو الاجماع بين المتأخرين فإن بإمكان المجتهد تحصيل الاجماع بين المتأخرين بالمراجعه الى كتبهم وأقوالهم فى المسأله.

ولكن الاجماع بين المتأخرين لا أثر له ولا يمكن إثبات وصوله اليهم من زمن المتقدمين فضلا عن زمن الأئمه(ع) إذ لا طريق لنا الى ان هذا الاجماع ثابت بين الفقهاء المتقدمين وانه وصل الى المتأخرين يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

ص: ۲۶۲

وأما ثبوت الاجماع التعبدى بين المتقدمين فليس بإمكاننا إثبات ذلك لأن الإجماعات بين المتقدمين إما مبنيه على القواعد العامه كقاعده اللطف وقاعده البراءه او ما شاكل ذلك او مبنيه على الحدس والاجتهاد فليس بإمكاننا إثبات الاجماع التعبدى بين الفقهاء المتقدمين، وعلى تقدير إثباته فلا يكون كاشفا عن قول المعصوم(ع) او عن ثبوت الحكم فى الشريعه المقدسه، كما انه لا يمكن إثبات أنه وصل اليهم من زمن الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه على تفصيل تقدم.

وأما الدليل العقلى فهو ينقسم الى قسمين:

القسم الأول: الدليل العقلى النظرى.

القسم الثانى: الدليل العقلى العملى.

أما الدليل العقلى النظرى فالكبرى وإن كانت ثابته إلا أنه لا توجد صغرى لهذه الكبرى، فإن العقل إذا أدرك مصلحه ملزمه او مفسده ملزمه فى فعل وأدرك أيضا أن هذه المصلحه الملزمه لا مزاحم لها ولا مانع لها فبطبيعه الحال يستكشف جعل الوجوب لهذا الفعل على أساس أن الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه فإذا أدرك العقل مصلحه ملزمه فى فعل وأدرك أنه لا مزاحم لها ولا مانع لها فيستكشف جعل الوجوب من قبل الشارع لهذا الفعل فهذه الكبرى ثابته ولكن ليس لها صغرى، إذ ليس للعقل طريق الى ملاكات الأحكام الشرعيه وليس له أن يدرك أن المصلحه القائمه فى هذا الفعل ملزمه وعلى تقدير أدراكه مصلحه ملزمه فى فعل إلا أنه لا يدرك انه لا مزاحم لها ولا مانع منها، ولهذا لا يمكن الاستدلال بالدليل العقلى فى شىء من الموارد من بدايه الفقه الى نهايته فلا يوجد مورد فى الفقه لثبوت الحكم الشرعى فيه بالدليل العقلى النظرى.

فالنتيجه ان الكبرى ثابته أى لو كان بإمكان العقل النظرى أدراك مصلحه ملزمه فى الفعل او مفسده ملزمه فإنه لا محاله يستكشف حكما شرعيا على أساس أن الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه.

ص: ٢٦٣

ولكن الشأن فى إثبات أدراك العقل للمصالح والمفاسد الواقعيه فى الأشياء وإثبات أدراكه أنها مصالح ومفاسد ملزمه وان ليس لها مزاحم ولا مانع منها.

فمن اجل ذلك دليل العقلى النظرى معدوم فى الشريعه المقدسه ولا يوجد فى الفقه ثبوت للحكم الشرعى من هذا الدليل.

واما العقل العملى وهو حكم العقل بحسن شىء او قبحه فالعقل يحكم بقبح الظلم وبحسن العدل وبقبح الكذب وحسن الصدق وبحسن ضرب اليتيم للتأديب وقبح ضربه للإيذاء وما شاكل ذلك، فالصغرى ثابته وهى ان العقل العملى يدرك حسن الأشياء وقبحها.

إلا أن الأحكام الشرعيه ليس تابعه للحسن والقبح وإنما لأحكام الشرعيه تابعه للمفسده والمصلحه الواقعيه، والمصلحه غير الحسن فقد تجتمع معه وقد تفترق عنه والمفسده غير القبح فقد تجتمع معه وقد تفترق، فالحسن والقبح مدركان عقليان وليس لهما ما بإزاء فى الخارج، واما المصلحه والمفسده فهما أمران وقعيان خارجيان، والأحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه وليست تابعه للحسن والقبح العقليان، فلا توجد هناك ملازمه بين حكم الشارع بالوجوب او الحرمه لشىء وبين حكم العقل بحسنه او قبحه، لأن الملازمه إنما هى بين أدراك العقل مصلحه ملزمه فى فعل او مفسده كذلك غير مزاحمه وبين حكم الشارع بالوجوب او الحرمه.

فهذه الملازمه ثابته كبرويا ولكن ليس لها صغرى فى الفقه.

واما الكتاب فجمله من الآيات الكريمه تتكفّل الأحكام الشرعيه ولكن نسبتها إلى سائر الآيات قليله جدا وهذه الآيات المتكفله للأحكام الشرعيه متكفله للأحكام الشرعيه بنحو العموم او الاطلاق ولا تتعرض لتفاصيلها وشروطها وموانعها، ومن الواضح انها لا تكفى فى تمام أبواب الفقه فإن غالب هذه الآيات فى مقام التشريع فقط أى تشريع الأحكام فقط بقطع النظر عن قيودها وموانعها.

وبعد هذه المقدمه ظهر أن المسأله الوحيده المجديه فى عمليه الاستنباط وفى إثبات الأحكام الشرعيه الفقهيه فى تمام أبواب الفقه هى مسأله حجيه خبر الواحد. فيقع الكلام فى مجموعه من الموارد:

المورد الأول: فی حجیه أخبار الآحاد سندا کقاعده عامه، فلا بد من إثبات حجیتها سندا وأنها صدرت من الأئمه(ع) ووصلت الینا بسند معتبر.

المورد الثانی: إثبات حجیه اخبار الآحاد دلاله، فلا بد من إثبات حجیتها دلاله وظهورا.

المورد الثالث: إثبات حجیتها جهه وأنها صدرت لبیان الأحکام الواقعیه لا للتقیه ولا لأمر آخر.

أما المورد الثانی فقد تقدم الکلام فیه وأنه لا شبهه فی حجیه اخبار الآحاد من حیث الدلاله، فإن ظواهر أخبار الآحاد حجه بالسیره القطعیه من العقلاء الجاریه علی العمل بظواهر الالفاظ ومنها ظواهر الکتاب وظواهر الروایات فلا شبهه فی حجیه ظواهر أخبار الآحاد ودلالتها بالسیره القطعیه من العقلاء الممضاه شرعا.

وأما الأمر الثالث فهو أیضا ثابت کقاعده عامه فإن کل کلام صدر من متکلم لا شبهه فی أنه ظاهر فی أنه فی مقام بیان الواقع واما انه صدر منه تقیه او لأمر آخر فهو خلاف الظاهر وبحاجه الی قرینه ولهذا کل روایه صدرت من الأئمه(ع) ظاهره فی أنها لبیان الأحکام الواقعیه واما صدورها منهم(ع) للتقیه او لأمر آخر فهو خلاف الظاهر وبحاجه الی قرینه وطالما لم تکن قرینه فتحمل علی ظواهرها وهی انها صدرت لبیان الأحکام الواقعیه.

فإذن المورد الثانی وهو حجیه أخبار الآحاد من حیث الدلاله ثابت کقاعده عامه وکذلک المورد الثالث وهو حجیه ظهورها فی انها صدرت لبیان الحکم الواقعی.

وإنما الکلام فی المورد الأول وهو إثبات حجیه اخبار الآحاد سندا.

ویقع الکلام فی هذا الأمر فی ثلاث مراحل:

المرحله الأولی: فی أدله المنکرین لحجیه اخبار الآحاد سندا.

المرحله الثانیه: فی أدله المثبتین لحجیه أخبار الآحاد سندا.

المرحله الثالثه: فی سعه دائره حجیه أخبار الآحاد وضیقها.

أما الکلام فی المرحله الأولی فقد ذهب جماعه من المتقدمین منهم السید المرتضی(قده) (۱) الی عدم حجیه أخبار الآحاد، وقد استدل علی ذلک بوجوه:

۱- الذریعه الی أصول الشریعه، السید المرتضی، ج۲، ص ۵۳۰.

الوجه الأول: دعوى اجماع الطائفه على عدم حجيه اخبار الاحاد، وذكر السيد المرتضى(قده) فى أجوبته عن المسائل الموصليه ان عدم حجيه اخبار الآحاد من الواضحات، بل من ضروريات المذهب كعدم حجيه القياس.

حجيه خبر الواحد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه خبر الواحد

كان كلامنا فى أدله المنكرين لحجيه أخبار الآحاد، فقد ذهب جماعه من المتقدمين ومنهم السيد المرتضى(قده) الى ان خبر الواحد لا يكون حجه وقد استدل على ذلك بوجوه:

الوجه الاول: دعوى اجماع الطائفه على عدم حجيه خبر الواحد، وقد جاء فى أجوبه السيد المرتضى(قده) فى المسائل الموصليات أن عدم حجيه خبر الواحد من الواضحات بل هو من ضروريات المذهب كعدم حجيه القياس، فكما ان عدم حجيه القياس من ضروريات المذهب فكذلك عدم حجيه أخبار الآحاد.

وللمناقشه فيه مجال واسع:

أما أولا: فقد تقدم ان الاجماع لا أثر له صغرى وكبرى فإن إثبات الاجماع التعبدى بين المتقدمين لا طريق لنا اليه بل لا يمكن لأن الاجماع المدعى بينهم المنقول الينا إما مبنى على الحدس والاجتهاد والتخمين او مبنى على تطبيق قاعده كقاعده اللطف او ما شاكل ذلك مضافا الى اختلافهم فى دعوى الاجماع فى نفس مسأله واحده بل فرد منهم يختلف فى دعوى الاجماع من كتاب الى كتاب آخر فكيف يمكن الاعتماد على إجماعهم.

وعلى تقدير تحقق الاجماع فلا يكون كاشفا عن قول المعصوم(ع) لا بالملازمه العقليه ولا بالملازمه العاديه ولا بالملازمه الارتكازيه ولا بحساب الاحتمالات ولا يمكن احراز انه وصل اليهم من زمن الأئمه(ع) يدا بيد وطبقه بعد الطبقه.

فلا يمكن الاستدلال بالإجماع.

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك فإجماع السيد المرتضى معارض بإجماع الشيخ، فإن الشيخ أدعى اجماع الطائفه على حجيه اخبار الآحاد، فمن اجل المعارضه لا يمكن ان يكون كاشفا عن قول المعصوم(ع) لأن الشيخ معاصر مع السيد(قده) لأن كليهما من تلامذه الشيخ المفيد، نعم بعد وفاه الشيخ المفيد تّلمذ الشيخ عند السيد قليلا.

ص: ۲۶۶

وكيف ما كان هما متعاصران من حيث الزمان فأحدهما يدعى اجماع الطائفه على عدم حجيه أخبار الآحاد والآخر يدعى اجماع الطائفه على الحجيه، فإذن كيف يمكن الاعتماد على مثل هذه الإجماعات.

وثالثا: مع الاغماض عن ذلك ایضا الا ان هذا الاجماع من السید مقطوع البطلان من جهه قیام السیره القطعیه من العقلاء الجاریه على العمل بأخبار الثقه الممضاه شرعا، فإن هذه السیره بعد الإمضاء تصبح سیره متشرعه وهذه السیره المتشرعیه ثابته فی زمن النبی الأکرم(ص) بعد الامضاء وفی زمن الأئمه(ع) الى زماننا هذا فإن العمل بأخبار الثقه وحجیتها أمر مرتکز فی الأذهان ولذا فی عده من الروایات یکون السؤال عن وثاقه الراوی لا عن العمل بروایته، وهذا یعنی ان الکبرى أمر مرتکز ومعلومه وهی حجیه أخبار الثقه وإنما السؤال عن الصغرى (أفیونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه (۱)) وکذلک الحال فی غیره، فحجیه أخبار الثقه رغم انها أخبار آحاد أمر مرتکز فی الأذهان وثابته فی الأذهان من زمن النبی الأکرم(ص) الى زمان الأئمه(ع) والى زماننا هذا.

فإذن هذا الاجماع مقطوع البطلان بهذه السیره القطعیه من المتشرعه.

هذا من ناحیه ومن ناحیه أخرى أن السید من الفقهاء وجلیل القدر فلا یمکن ان یدعى الاجماع جزافا ولا یحتمل فی حقه ذلک، فلا بد أن یکون منشأ دعوى الاجماع عنده أحد امور:

الأمر الأول: یمکن ان یکون مراده من خبر الواحد حصه خاصه من الخبر وهی الخبر الضعیف کالمرسلات والمرفوعات وکأخبار غیر الثقه، فمراده من دعوى اجماع الطائفه على عدم حجیه اخبار الآحاد وانها من الواضحات أن هذه الأخبار الضعیفه لا تکون حجه وعدم حجیتها تکون من الواضحات.

ولکن هذا التوجیه وأن کان ممکنا أن یکون هو مراد السید(قده) الا انه غیر تام فإن الخبر الضعیف لا یکون حجه من جهه عدم الدلیل علیه فلا دلیل على حجیته وأن الدلیل الدال على حجیه خبر الواحد لا یشمل الخبر الضعیف، فإن سیره العقلاء الجاریه على العمل بأخبار الثقه الممضاه شرعا لا تشمل الأخبار الضعیفه کأخبار غیر الثقه، فتکون عدم حجیه الخبر الضعیف من جهه عدم الدلیل علیها لا من جهه ان الدلیل على عدم حجیته کإجماع الطائفه وما شاکل ذلک.

۱- رجال الکشی، الشیخ الطوسی، ص ۴۹۰.

الأمر الثاني: ان يكون دعواه(قده) اجماع الطائفه على عدم حجيه أخبار الآحاد مبنيه على الحدس والاجتهاد والتخمين بأن الأصحاب اتفقوا على عدم حجيه اخبار الآحاد، او على تطبيق القاعده كقاعده أصاله البراءه او قاعده عدم حجيه الظن فإن مقتضى الاصل الأولى عدم حجيه الظن فهو أصل أولى ثابت، ولعل دعواه تطبيق لهذا الاصل على مسأله خبر الواحد ومقتضى هذا الاصل عدم الحجيه لخبر الواحد.

ولكن مثل هذا الاجتهاد والحدس خاطئ وغير مطابق للواقع ولا أثر له. وأما قاعده عدم حجيه الظن فهى وإن كانت ثابته ولكن الكلام بين الأصحاب فى خروج مسأله حجيه خبر الواحد عن هذه القاعده فهل يخرج خبر الواحد من هذه القاعده وأنه قد ثبتت حجيته او لا؟ هذا هو مورد الكلام وليس مورد الكلام بينهم فى تطبيق هذه القاعده على مسأله حجيه خبر الواحد.

الأمر الثالث: يحتمل ان السيد(قده) يرى قطعيه الأخبار الواصله اليهم سندا فمن أجل ذلك قال أن خبر الواحد لا يكون حجه واجماع الطائفه قائم على عدم حجيته وانه من الواضحات، باعتبار ان الأخبار الواصله اليه أخبار قطعيه فلا يكون الخبر الواحد حجه.

وهذا أيضا غير تام إذ لا شبهه فى أن تلك الأخبار ليست بقطعيه، وذهب الى ذلك صاحب الحدائق(قده) ايضا، لأنه يرى ان جميع الأخبار الموجوده فى الكتب الأربعه قطعيه السند وليس من اخبار الآحاد، ولذا اشكل على العلامه فى تقسيم الروايات للروايات الى الصحيح والموثق والحسن والضعيف.

وكيفما كان لا يمكن إثبات هذه الدعوى، فلا شبهه فى ان هذه الروايات لم تصل الينا بالتواتر بطرق قطعيه وإنما وصليت الينا بطرق الآحاد.

فما ذكرناه من المبررات لدعوى الاجماع عند السيد غير تامه.

الوجه الثاني: الروايات وهى على طوائف:

الطائفه الأولی: ما دل علی أن ما یعلم صدوره منّا وجب العمل به (۱) وما لم یعلم لزم رده إلینا، فقد ورد فی هذه الروایات أن ما علم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه أنه قولنا فردوه الینا.

الطائفه الثانیه: الروایات التی تدل علی ان ما یکون مخالفا للکتاب والسنه فلا یکون حجه (۲) ، وهذه الروایات تدل علی ان خبر الواحد بعنوانه الأولی لا یکون حجه.

الطائفه الثالثه: تدل علی ان خبر اواحد إذا کان موافقا للکتاب (۳) او السنه یعمل به ویکون حجه.

الطائفه الرابعه: الروایات التی تدل علی انه إذا کان علیه شاهدا (۴) من الکتاب والسنه وجب العمل به والا فلا.

وهذه الطوائف الثلاثه تدل علی ان خبر الواحد بعنوانه الأولی لا یکون حجه وإنما یکون حجه بعنوان ثانوی وهو أن لا یکون مخالفا للکتاب او ان یکون موافقا للکتاب او السنه او أن علیه شاهد من الکتاب او السنه.

أما الکلام فی الطائفه الأولی فلا یمکن الاستدلال بها لأنها ضعیفه من ناحیه السند فلا یمکن الاستدلال بها علی حجیه أخبار الآحاد، هذا مضافا الی انها خبر واحد وسوف یأتی ان الکلام إنما هو فی حجیه خبر الواحد فکیف یمکن الاستدلال علی عدم حجیه خبر الواحد بخبر الواحد فإنه یلزم من فرض حجیته عدم حجیته وهو مستحیل لأن کل ما یلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده مستحیل، هذا مضافا الی ان هذه الروایه مقطوعه البطلان لمخالفتها للسیره القطعیه من المتشرعه الجاریه علی العمل بأخبار الثقه من زمن النبی الأکرم(ص) الی زمان الأئمه(ع) والی زماننا هذا.

۱- مستدرک الوسائل، الشیخ النوری، ج۱۷، ص۳۰۶، ابواب صفات القاضی، باب۹، ح۱۰.
۲- وسائل الشیعه، الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۱۰، ابواب صفات القاضی، باب۹، ح۱۲، ط آل البیت.
۳- مستدرک الوسائل، المحدث النوری، ج۱۷، ص۳۰۴، ابواب صفات القاضی، باب۹، ح۵.
۴- وسائل الشیعه، الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۱۲، ابواب صفات القاضی، باب۹، ح۱۸، ط آل البیت.

فإذن لا يمكن الاستدلال بهذه الطائفه على عدم حجيه أخبار الآحاد وإن كانت هذه الطائفه صادره من الثقات.

وأما الطوائف الثلاثه فالعمده منها الطائفه الثانيه والرابعه دون الطائفه الثالثه فإنها تدل على ان الخبر إذا كان موافقا للكتاب او السنه فهو حجه وطالما لا يكون موافقا للكتاب او السنه فلا يكون حجه وكذلك اذا كان عليه شاهد من الكتاب او السنه فهو حجه وما لا يكون عليه شاهد من الكتاب او السنه فلا يكون حجه. فتكون الحجه هو أخبار الآحاد الموافقه للكتاب او السنه او التى يكون عليها شاهد من الكتاب او السنه.

ولكن الحقيقه الحجه هو الكتاب او السنه دون الروايه ولهذا اذا لم يكن موافقا للكتاب فلا يكون حجه.

هذا أولا.

وثانيا: ان هذه الروايات روايات آحاد وليست روايات متواتره وقطعيه ومن الواضح انه لا يمكن الاستدلال على عدم حجيه أخبار الآحاد بروايات الآحاد بل لا بد ان يكون الاستدلال على عدم حجيه اخبار الآحاد بالروايات القطعيه الصدور بالتواتر المعنوى او التواتر الاجمالى او التواتر اللفظى.

حجيه خبر الواحد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه خبر الواحد

كان كلامنا فى الروايات التى استدل بها على عدم حجيه خبر الواحد ومنها الروايات التى جاءت بصيغه (ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموه أنه قولنا فردوه إلينا) (١) فهذه الطائفه من الروايات تدل بوضوح ان خبر الواحد لا يكون حجه فلا بد من رد علمه الى المعصوم.

ولكن لا يمكن الاستدلال بها على ذلك:

أولا: فلأن مورد هذه الروايات الأخبار المتعارضه فإذا وقع التعارض بين الخبرين المتعارضين، والظاهر أن المراد من العلم فيها(ما علمتم) الأعم من العلم العرفى فيشمل الاطمئنان والوثوق أيضا، وما علم انه صدر منهم(ع) فلا بد من الأخذ به وما لم يعلم صدوره من المعصوم(ع) لا بد من طرحه. فهذه الطائفه موردها الأخبار المتعارضه ولا يمكن التعدى عن موردها الى سائر الموارد فإن التعدى بحاجه الى قرينه ولا قرينه فى هذه الروايات على التعدى ولا توجد من الخارج قرينه عليه.

١- مستدرك الوسائل، المحدث النورى، ج١٧، ص٣٠٦، ابواب صفات القاضى، باب٩، ح١٠، ط آل البيت.

فهذه الروايات من هذه الناحيه لا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه خبر الواحد مطلقا.

وثانيا: مع الاغماض عن ذلك فهذه الروايات ضعيفه من ناحيه السند فلا يمكن الاعتماد عليها والاستدلال بها على عدم حجيه أخبار الآحاد.

وثالثا: مع الاغماض عن ذلك فهذه الروايات أخبار آحاد فلا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه أخبار الآحاد بأخبار الآحاد، لأنه يلزم من فرض وجود حجيتها عدم حجيتها وهو مستحيل فإن كل ما يلزم من فرض وجود الشيء عدمه فوجوده مستحيل. وفى المقام يلزم من فرض حجيه خبر الواحد عدم حجيته فحجيته مستحيله.

ورابعا: مع الاغماض عن ذلك ايضا إلا أن اطلاق هذه الطائفه مقطوع البطلان لقيام السيره القطعيه من المتشرعه الجاريه على العمل بأخبار الثقه فى زمن النبى الأكرم(ص) وزمن الأئمه الأطهار(ع) الى زماننا هذا وهذه السيره مرتكزه فى الاذهان وكاشفه عن أمر مرتكز فى الاذهان وهو حجيه خبر الثقه، فلا بد من طرح هذه الروايات فى مقابل السيره.

وأما الطائفه التى تدل على ان ما يكون مخالفا للكتاب والسنه فهو باطل وليس بحجه (۱) ، والطائفه الثانيه التى تدل على ان ما لا يكون موافقا للكتاب او السنه فهو لا يكون حجه، والطائفه الثالثه (۲) التى تدل على ان ما لم يكن عليه شاهد من الكتاب او السنه فهو مردود أى لا يكون حجه، فهذه المجموعه من الطوائف تدل على ان خبر الواحد بعنوانه الأولى لا يكون حجه وحجيته منوطه بالعنوان الثانوى أى بعدم كونه مخالفا للكتاب وكونه موافقا للكتاب او السنه او عليه شاهد من الكتاب او السنه فعندئذ يكون حجه والا فلا يكون حجه وسوف نبين ان هذه المجموعه من الروايات أجنبيه عن الدلاله على عدم حجيه أخبار الآحاد.

۱- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج۲۷، ص۱۱۰، ابواب صفات القاضى، باب۹، ح۱۲، ط آل البيت.
۲- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج۲۷، ص۱۱۰، ابواب صفات القاضى، باب۹، ح۱۱، ط آل البيت.

هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أن الاستدلال بهذه الروايات إنما يمكن إذا كانت قطعيه ومتواتره أما لفظا او معنى أو اجمالا، والمفروض انها ليست متواتره اما التواتر اللفظى فهو واضح فليست هذه الروايات متواتره لفظا، وهى ليست متواتره معنى وأما كونها متواتره أجمالا فقد أدعى بعض الأصحاب تواترها اجمالا لأنها روايات كثيره نعلم بصدور بعضها عنهم(ع) فعندئذ لا مانع من الاستدلال بها من جهه قطعيه صدور بعضها بالتواتر الاجمالى.

ولكن لو سلم تواترها الاجمالى فأيضا لا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه أخبار الآحاد لأن المتواتر الاجمالى إنما يكون حجه فى المقدار المتيقن وهو الجامع بين الروايات فإن الروايات المختلفه المتواتره اجمالاـ إنما تكون حجه فى الجامع بين خصوصيات الجميع فيكون الجامع هو الذى قد صدر عن الأئمه الأطهار(ع) وفى المقام الجامع هو الطائفه الأولى، فإن الروايات المخالفه للكتاب والسنه تضمنت خصوصيتى الطائفتين الأخيرتين أى خصوصيه الطائفه الثانيه وهى عدم موافقه الروايات للكتاب والسنه فإذا كانت الروايات مخالفه للكتاب والسنه فبطبيعه الحال متضمنه لهذه الخصوصيه وهى خصوصيه عدم الموافقه للكتاب والسنه. وايضا متضمنه لخصوصيه الطائفه الثالثه وهى عدم وجود شاهد عليها من الكتاب او السنه.

فالقدر المتيقن من هذه الروايات هو الطائفه الأولى، ولكن من الواضح ان الطائفه الأولى لا تدل على عدم حجيه خبر الواحد مطلقا وإنما تدل على عدم حجيه خبر الواحد إذا كان مخالفا للكتاب والسنه ولا كلام فى ذلك، فإن هذه الطائفه داخله فى روايات الطرح وهى الروايات المخالفه للكتاب والسنه.

فإذن هذه الطائفه لا تدل على عدم حجيه اخبار الآحاد مطلقا وإنما تدل عليها فى صوره مخالفتها للكتاب والسنه.

ومن ناحيه ثالثه فهذه الروايات لم تبلغ من الكثره حد التواتر الاجمالى غايه الامر أنها روايات مستفيضه.

فـإذن لاـ يمكن الاسـتدلال بهـا على عـدم حجيه أخبـار الآحاد، وإلا لزم من فرض وجود حجيتها عـدم حجيتها، وذلك للملازمه القطعيه بين حجيه هـذه الروايـات وحجيه سـائر روايـات اخبار الآحاد فالملازمه القطعيه ثابته بين حجيه هـذه الأخبار وحجيه سائر أخبار الآحاد لفرض أنه لا مزيه لهذه الأخبار على سائر أخبار الآحاد، فهذه الملازمه ثابته بينهما قطعا.

وكذلك الملازمه ثابته بين عدم حجيه هذه الأخبار وعدم حجيه سائر أخبار الآحاد.

وعلى هـذا فـإذا دلت هـذه الأخبـار على عـدم حجيه سائر اخبار الآحاد فهى تـدل على عـدم حجيتها بالمطابقه وعلى عـدم حجيه نفسـها بالالتزام من جهه ان هـذه الملازمه تشـكل الدلاله الالتزاميه بينهما. فيلزم من فرض حجيتها عدم حجيتها وهو مسـتحيل أى حجيتها مسـتحيله لأن كلما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده مستحيل، وحيث ان فى المقام يلزم من فرض حجيه هذه الأخبار عدم حجيتها فحجيتها مستحيله.

وأيضا لا يمكن جعل الحجيه للأخبار لإثبات عدم حجيتها لأنه غير معقول، وهذا معنى ان هذه الأخبار لا تشـمل نفسها أى لأجل هـذين المحـذورين لأنهـل لو دلت بالمطـابقه على عـدم حجيه سـائر أخبـار الآحـاد لـدلت بالالتزام على عـدم حجيه نفسـها ومن الواضح انه يستحيل جعل الحجيه لها لإثبات عدم حجيتها لأنه لغو وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل.

فمن اجل ذلك لا يمكن الاستدلال بأخبار الآحاد على عدم حجيه أخبار الآحاد.

هذا من جانب.

ومن جانب آخر هذه الروايات اجنبيه عن الدلاله على عدم حجيه أخبار الآحاد وذلك لأمرين:

الأـمر الأـول: أن المراد منه قوله(ع) فى الطـائفه الثانيه (ما لا يوافق الكتاب او السـنه فهو لا يكون حجه) المراد من عـدم الموافق للكتـاب والسـنه المخـالفه لهما من جهه ان القضـيه السالبه ظاهره فى نفى المحمول وحملها على نفى الموضوع بحاجه الى عنايه زائده وقرينه وإلا فالقضيه السالبه ظاهره فى سلب المحمول عن الموضوع الموجود فى الخارج، وما نحن فيه من هذا القبيل.

فإذن الطائفه الثانيه والطائفه الأولى لهما مضمون واحد وهو الروايات التى تكون مخالفه للكتاب والسنه لا تكون حجه وهذا خارج عن محل الكلام فالطائفه الثانيه كالطائفه الأولى خارجه عن محل الكلام ولا تدل على عدم حجيه أخبار الآحاد مطلقا.

الأمر الثانى: أن المراد من المخالفه للكتاب والسنه فى هذه الروايات هل هى مخالفه الكتاب والسنه بنحو التباين فإن الكتاب نهى عن شرب الخمر والسنه نهت عن شربها ولكن الروايات تدل على جواز شربها، فهذه الروايات مخالفه للكتاب بنحو التباين ومخالفه للسنه كذلك فهل المراد من المخالفه المخالفه بنحو التباين او المخالفه بنحو العموم من وجه او المخالفه بنحو العموم والخصوص المطلق، فالمخالفه تتصور بهذه الصور الثلاث:

الصوره الأولى: مخالفه الكتاب والسنه بنحو التباين.

الصوره الثانيه: المخالفه لهما بنحو العموم من وجه.

الصوره الثالثه: المخالفه للكتاب والسنه بنحو العموم والخصوص المطلق.

حجيه خبر الواحد بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: حجيه خبر الواحد

الى هنا قد تبين ان المراد من المخالفه للكتاب والسنه الوارده فى هذه الروايات اما المخالفه بنحو التباين او المخالفه بنحو العموم من وجه او المخالفه بنحو العموم المطلق، وذكرنا ان الطائفه الثانيه ترجع الى الطائفه الأولى وأن المراد من عدم الموافقه للكتاب والسنه هو المخالفه والمراد من المخالفه فى هذه الطائفه هو المخالفه بنحو التباين او العموم من وجه لا المخالفه بنحو العموم المطلق وذلك لوجود قرائن:

القرينه الاولى: انا نعلم اجمالا بصدور الروايات المخالفه لعموم الكتاب والسنه او اطلاقهما عن الأئمه الأطهار(ع) ومن هنا يكون الخبر الواحد مخصصا لعموم الكتاب ومقيدا لإطلاقه كما انه مخصص لعموم السنه ومقيدا لإطلاقها. وهذا العلم الاجمالى قرينه على ان المراد من المخالفه فى هذه الروايات المخالفه بنحو التباين او العموم من وجه فإن الروايه المخالفه للكتاب او السنه بنحو التباين او بنحو العموم من وجه لا يمكن ان تصدر من النبى الأكرم(ص) ولا من الأئمه الأطهار(ع) فلا يمكن ان يكون القرآن حرم الكذب والحديث يجوزه فهذا غير معقول، فلا يعقل صدور الروايه عن المعصوم(ع) مخالفه للكتاب بنحو التباين او العموم من وجه، وهذا قرينه على ان المراد من المخالفه فى هذه الروايات المخالفه بنحو التباين لأن ما خالف الكتاب فهو زخرف، وباطل، ولم أقله. فإن مثل هذا التعبير يدل على ان المخالف للكتاب لم يصدر من المعصوم(ع) وحيث انا نعلم اجمالا بصدور المخالف لعموم الكتاب والسنه او اطلاقهما فهذا قرينه على ان المراد من المخالفه فى هذه الروايات المخالفه بنحو التباين او العموم من وجه.

القرينه الثانيه: ان التعبيرات الموجوده فى هذه الروايات تتضمن التحاشى والاستنكار من النبى الأكرم(ص) والأئمه الأطهار(ع) عن صدور الروايات المخالفه للكتاب والسنه لأنه ورد فى هذه الروايات أن ما خالف الكتاب والسنه فهو باطل، وزخرف، ولم أقله. فهذه التعبيرات تدل على التحاشى والاستنكار والاستبعاد عن صدور الروايات المخالفه للكتاب او السنه بنحو التباين او العموم من وجه مع انه لا تحاشى ولا استنكار عن صدور الروايات المخالفه لعموم الكتاب او السنه او اطلاقهما، فهذه التعبيرات الداله على التحاشى والاستنكار والاستبعاد عن صدور الروايات المخالفه للكتاب والسنه قرينه على ان المراد من المخالفه للكتاب والسنه فى هذ الروايات المخالفه بنحو التباين او العموم من وجه.

القرينه الثالثه: ان المخالفه بين عموم الكتاب وبين الدليل الخاص ليست فى الحقيقه مخالفه بنظر العرف والعقلاء فإن هذه المخالفه مخالفه بدويه وغير مستقره لإمكان الجمع الدلالى العرفى بينهما فإذا جمع بينهما عرفا ارتفع التعارض والمخالفه فإن هذه المخالفه لا- تسرى من مرحله الدلاله الى مرحله السند وبهذا يمكن الجمع الدلالى العرفى وبذلك ترتفع المخالفه فإن العرف لا- يرى المخالفه بين القرينه وذيها ويرى ان القرينه مفسره لبيان المراد الجدى النهائى من ذيها وحيث ان الخاص بنظر العرف قرينه على العام والمقيد قرينه على المطلق فهما فى الحقيقه بيان ومفسر للمراد الجدى النهائى من العام ومن المطلق. والأ-ظهر قرينه على التصرف فى الظاهر والدليل الحاكم قرينه على التصرف فى الدليل المحكوم وكذلك الحال فى الوراد والمورود.

فإن فى موارد الجمع الدلالى العرفى المخالفه البدويه فى الحقيقه لا مخالفه بنظر العرف وإذا لم تكن مخالفه بين العام والخاص وبين المطلق والمقيد والظاهر والأظهر او النص والحاكم والمحكوم فلا تكون مشموله لتلك الروايات فإن موضوع هذه الروايات المخالفه للكتاب والسنه، والمفروض ان المخالفه لعموم الكتاب ليست مخالفه بنظر العرف لإمكان الجمع الدلالى العرفى بين الخاص والعام وبين المطلق والمقيد وبذلك ترتفع المخالفه بينهما ولهذا تكون هذا المخالفه غير مستقره وبدويه وترتفع بالجمع الدلالى العرفى بينهما.

فالنتیجه ان هذه القرائن قرائن تدل بوضوح علی ان المراد من المخالفه فی هذ الروایات المخالفه بنحو التباین او العموم من وجه.

وتفصیل الکلام بأکثر من هذا فی مبحث التعادل والترجیح.

وأما الطائفه الثالثه من هـذه الروایات وهی الروایات التی تـدل علی ان الخبر لا یکون حجه الا اذا کان علیه شاهـد من الکتاب او السـنه وما لا یکون علیه شاهد منهما لا یکون حجه فهذه الطائفه بنفسـها إما أن علیها شاهد من الکتاب او السـنه او لا شاهد علیها منهما، فإذا کان لا شاهـد علیها من الکتاب او السـنه فحالها حال أخبار الأحاد التی لا شاهـد علیها من الکتاب او السـنه فلا یمکن الاسـتدلال بهـا علی عـدم حجیه أخبـار الآحـاد، إذ لاـ مزیه لها بالنسـبه الی سائر أخبار الآحاد کما أنه لا شاهـد علیها من الکتاب والسنه فلا مزیه لها بالنسبه الی غیرها فإذا لم تکن لها مزیه علی غیرها فلا یمکن الاستدلال بها علی عدم حجیه أخبار الآحاد وإلا لزم من فرض حجیتهـا عـدم حجیتهـا لمـا تقـدم من ثبوت الملاـزمه القطعیه بین حجیه هـذه الروایـات کأخبار آحاد وحجیه سائر أخبار الآحاد. کما انه لا شـبهه فی ثبوت الملازمه القطعیه بین عـدم حجیتها وعـدم حجیه سائر أخبار الآحاد، فإذا فرضـنا ان هـذه الطائفه تـدل علی عدم حجیه سائر أخبار الآحاد بالمطابقه وتدل بالالتزام علی عدم حجیه نفسـها فإن هذه الملازمه القطعیه بینهما تشـکل الدلاله الالتزامیه فلو دلت هذه الطائفه علی عدم حجیه أخبار الآحاد بالمطابقه لدلت بالالتزام علی عدم حجیه نفسها وهذا معنی أنه یلزم من فرض حجیتها عدم حجیتها وکلما یلزم من فرض حجیتها عدم حجیتها فحجیتها مستحیله لأن کلما یلزم ن فرض وجود الشـیء عـدمه فوجوده مسـتحیل فلاـ یمکن الاـلتزام بهـا، وایضـا لاـ یمکن جعـل الحجیه لها لإثبات عـدم حجیتها لأنه لغو وجزاف ولا یمکن صدوره من المولی الحکیم ولا معنی لجعل الحجیه لشـیء لإثبات عدم حجیه نفسه فإنه غیر معقول ومستحیل صدوره من المولی الحکیم لأنه لغو وجزاف.

ص: ۲۷۶

فمن اجل ذلك لا يمكن الاستدلال بها على عدم حجيه أخبار الآحاد. هذا إضافه الى انها مقطوعه البطلان وذلك لأن السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بأخبار الثقه الممضاه شرعا مانعه عن العمل بهذه الطائفه وموجبه لطرحها وتقييد أطلاقها على تقدير دلالتها لأن اخبار ثقه فلا شبهه فى حجيتها وان حجيتها قطعيه من جهه قطعيه هذه السيره وإمضائها من قبل الشرع فلا يمكن الأخذ بهذه الطائفه من الروايات فى مقابل سيره العقلاء الممضاه شرعا.

هذا على الفرض الأول وهو ما إذا لم تكن مزيه على سائر أخبار الآحاد.

وأما إذا فرضنا ان لها مزيه على سائر أخبار الآحاد كما إذا كان عليها شاهد من الكتاب او السنه فتكون هذه الطائفه متضمنه لهذه المزيه وتشتمل عليها فبطبيعه الحال يكون ملاك حجيتها أقوى من ملاك حجيه سائر أخبار الآحاد فعندئذ يمكن الاستدلال بهذه الطائفه على عدم حجيه أخبار الآحاد ثبوتا أى فى مقام الثبوت يمكن حجيه هذه الأخبار من جهه انها تضمنت هذه المزيه ويمكن الاستدلال بها على عدم حجيه سائر أخبار الآحاد الفاقده لهذه المزيه.

لكن هذا ثبوتا. وأما إثباتا فليس هنا دليل خاص يدل على حجيه هذه الطائفه، فالدليل الدال على حجيه أخبار الآحاد هو السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا والمفروض ان هذه السيره تدل على حجيه أخبار الثقه سواء كان عليها شاهد من الكتاب او السنه ام لم يكن لها شاهد منهما.

فإذن لا دليل على حجيه هذه الطائفه والدليل إنما هو على حجيه أخبار الثقه وإن لم يكن عليها شاهد من الكتاب او السنه.

حجیه خبر الواحد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجیه خبر الواحد

کـان کلامنـا فی الطـائفه الثـالثه من الروایات وهی التی تنص علی ان کل خبر واحـد إذا لم یکن علیه شاهـدا (۱) من الکتاب او السـنه فلا یکون حجه فهـذه الطائفه إما انه لا شاهد علی نفسـها من الکتاب او السـنه وحالها حال سائر أخبار الآحاد التی لا شاهد علیهـا من الکتاب او السـنه والتی لا مزیه لها علی سائر أخبار الآحاد ولا یکون ملاکها أقوی فی الحجیه عن سائر أخبار الآحاد أو أن علیها شاهد من الکتاب او السنه ولها مزیه بالنسبه الی سائر أخبار الآحاد.

أمـا علی الأـول فقـد ذکرنـا أنه لاـ یمکن الاسـتدلال بهـا علی عـدم حجیه أخبار الآحاد لأنه یلزم من فرض حجیتها عـدم حجیتها فحجیتهـا مسـتحیله. هـذا مضافـا إلی أن جعـل الحجیه لها لإثبات عـدم حجیتها مسـتحیل لأنه لغو وجزاف ولا یمکن صـدوره من المولی الحکیم.

وأما علی الثانی وهو ما إذا کانت لها مزیه علی سائر أخبار الآحاد وکان ملاک حجیتها أقوی من ملاک حجیه سائر أخبار الآحاد فعندئذ یمکن فی مقام الثبوت أن تکون حجه ویمکن الاستدلال بها علی عدم حجیه سائر اخبار الآحاد الفاقده لتلک المزیه.

وأمـا فی مقـام الإثبـات فلا دلیل علی ذلک لأننا بحاجه الی دلیل خاص فی مقام الإثبات یـدل علی حجیه هـذه الطائفه من أخبار الآحـاد التی لهـا مزیه بالنسـبه الی سـائر أخبـار الآحـاد، فإن الـدلیل الـدال علی حجیه أخبار الآحاد هو السـیره القطعیه من العقلاء الجـاریه علی العمـل بأخبار الثقه الممضاه شـرعا وهـذه السـیره التی هی حجه شـرعا تـدل علی حجیه أخبار الثقه سواء کان علیها شاهد من الکتاب او السنه ام لم یکن علیها شاهد منهما.

ص: ۲۷۸

۱- وسائل الشیعه، الحر العاملی، ج۲۷، ص ۱۱۰، ابواب صفات القاضی، باب۹، ح۱۱، ط آل البیت.

هذا مضافا الی انه:

لو أریـد من الشاهـد نص الکتاب ونص السـنه فیرد علیه أن لازم ذلک عـدم حجیه جمیع أخبار الآحاد التی لیس علیها شاهد من نص الکتاب أو من نص السـنه وهو ما لا یمکن الالتزام به لوضوح ان السـیره العقلائیه الممضاه شـرعا قد جرت علی حجیه أخبار الثقه مطلقا سواء کانت علیها شاهد من الکتاب او السنه ام لم یکن فضلا عن کون الشاهد نص الکتاب.

وإن أریـد منه ما هو أعم من نص الکتاب او السـنه فیشـمل ظاهر الکتاب وظاهر السـنه فکل خبر واحـد إذا کان علیه شاهـد سواء کان الشاهد نص الکتاب او السنه او کان الشاهد عموم الکتاب او السنه او أطلاقهما.

إن أريد ذلك فيرد عليه أن لازم ذلك أن أخبار الآحاد التى ليس عليها شاهد من الكتاب او السنه لا تكون حجه وكذلك أخبار الآحاد التى تكون مخالفه لعموم الكتاب او السنه أو إطلاقهما مع ان الأمر ليس كذلك لأن الدليل القطعى قد قام على حجيه أخبار الثقه مطلقا سواء كان عليها شاهد من الكتاب او السنه ام لم يكن عليها شاهد منهما، فإن السيره العقلائيه القطعيه الممضاه شرعا تدل على حجيه أخبار الثقه وإن لم يكن عليها شاهد من الكتاب او السنه، ومن الواضح ان هذه الطائفه من الروايات لا تصلح لأن تعارض السيره لأن السيره دليل قطعى على حجيه أخبار الثقه وهذه الطائفه من الروايات دليل ظنى فلا يمكن أن تصلح هذه الطائفه من الروايات لأن تعارض السيره فلا بد من تقديم السيره عليها، ومقتضى السيره حجيه أخبار الآحاد إذا كانت من الثقه سواء كان عليها شاهد من الكتاب او السنه ام لم يكن.

وعلى هذا فلا بد من حمل هذه الطائفه على موارد المعارضه أى إذا وقع التعارض بين الخبرين فإن كان لأحدهما شاهد من الكتاب او السنه دون الآخر فلا بد من تقديمه على الآخر، فيكون وجود الشاهد على الخبر من الكتاب او السنه من مرجحات باب المعارضه.

ص: ٢٧٩

فالنتيجه ان هذه الروايات بأجمعها لا تصلح لأن تكون دليلا على عدم حجيه أخبار الآحاد فلا يمكن الاستدلال بها فإنها غير تامه الدلاله.

بقى هنا شيء وهو ما جاء فى تقرير السيد الاستاذ(قده) (١) وهو أن هذه الطائفه من الروايات تدل على أن كل خبر واحد إذا لم يكن عليه شاهد من الكتاب او السنه فهو ليس بحجه وفى مقابل ذلك هناك دليل ــــ كالسيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا ــــ يدل على حجيه أخبار الثقه، وحيث ان نسبه هذا الدليل الى هذه الطائفه نسبه الخاص الى العام فيقيد إطلاق هذه الطائفه ويخصص عمومها بغير أخبار الثقه.

والظاهر أن هذا إما اشتباه من المقرِّر أو سهو من القلم لأن النسبه بين هذه الطائفه وبين السيره العقلائيه الجاريه على العمل بأخبار الثقه عموم من وجه لا ـ عموم وخصوص مطلق، فإن السيره خاصه من جهه وعامه من جهه أخرى وكذلك هذه الطائفه فإنها خاصه من جهه وعامه من جهه اخرى.

فأما كون السيره خاصه من جهه أن موردها أخبار الثقه وكونها عامه فمن جهه أنها تدل على حجيه أخبار الآحاد إذا كان المخبر بها ثقه سواء كان عليها شاهد من الكتاب او السنه او لم يكن عليها شاهد منهما. وأما هذه الطائفه فهى خاصه من جهه أن موردها أخبار الآحاد التى عليها شاهد من الكتاب او السنه، وعامه من جهه ان الخبر الذى عليه شاهد من الكتاب او السنه يكون حجه سواء كان خبر ثقه او لم يكن خبر ثقه.

فتقع المعارضه بينهما فى مورد الالتقاء والاجتماع وهو ما إذا كان خبر الواحد ثقه ولم يكن عليه شاهد من الكتاب او السنه، فالسيره تدل على حجيه هذا الخبر حيث انه خبر ثقه وهذه الطائفه تدل على عدم حجيته حيث لا شاهد عليه من الكتاب او السنه فتقع المعارضه بينهما، وهى معارضه مستقره، وحيث انه لا ترجيح فى البين فلا بد من تقديم السيره على هذه الطائفه لأن السيره دليل قطعى باعتبار انها جاريه فى زمن النبى الأكرم (ص) وزمن المعصومين(ع) بمرأى ومسمع منهم ولم يرد ردع منهم عنها ولهذا أصبحت من المرتكزات، وهذه الطائفه دليل ظنى، فلا ـ بد من تقديم السيره فى مورد الاجتماع على هذه الطائفه من الأخبار.

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج٢، ص١٥١.

هذا تمام كلامنا فى الاستدلال بالروايات.

أدله عدم حجيه خبر الواحد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله عدم حجيه خبر الواحد

كان كلامنا فى أدله الإخباريين على عدم حجيه خبر الواحد، ومنها الاجماع. وقد تقدم الكلام فيه وفى نقده، ومنها الروايات وقد تقدم الكلام فيها موسعا، وقلنا: إنها لا تدل على عدم حجيه خبر الواحد، ومنها الآيات وعمدتها آيتان:

الآيه الأولى: قوله تعالى: (وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (١) .

وتقريب الاستدلال بهذه الآيه المباركه أن مفاد هذه الآيه الإرشاد الى عدم حجيه الظن والظن بإطلاقه يشمل خبر الواحد فإن خبر الواحد وإن كان ثقه لا يفيد العلم فهوم داخل فى الظن فالآيه المباركه بإطلاقها تشمل خبر الواحد وتدل على عدم حجيته.

وقد أجيب عن ذلك: بأن الآيه الكريمه قد وردت فى مقام ذم الكفار والمشركين لأنهم يعولون على الظنون فى المسائل الاعتقاديه والتخمينات والاجتهادات المبنيه على الاستحسانات والقياسات فالآيه استنكرت هذه الطريقه وأن الظن بما هو ظن لا يغنى من الحق شيئا فلا يمكن التعويل على الظن بما هو ظن والاعتماد عليه بما هو ظن فإنه لا يغنى فى التوصل الى لب الواقع والى الحقيقه.

فالآيه المباركه تضمنت قاعده عقلائيه وهى عدم الاعتماد على الظن بما هو ظن وعدم التعويل عليه لأنه لا يغنى فى التوصل الى لب الواقع والحقيقه. وليست الآيه متضمنه لقاعده شرعيه تأسيسيه وهى عدم حجيه الظن بل الآيه تدل على عدم الاعتماد بالظن بما هو ظن لا بما هو حجه لأنه لا يغنى فى التوصل الى لب الواقع الذى هو المطلوب فى الأمور الاعتقاديه، فمن أجل ذلك لا يمكن الاعتماد على الظن فى الأمور الاعتقاديه.

ص: ٢٨١

١- النجم/السوره٥٣، الآيه٢٨.

فالآيه أجنبيه عن الدلاله على عدم حجيه خبر الواحد بل مفادها أن التعويل على الظن بما هو ظن غير جائز ولا يغنى فى التوصل الى لب الواقع لا بما هو حجه.

فإذن أدله الحجيه تكون وارده عل الآيه المباركه ورافعه لموضوعها.

وبعباره أخرى أن الآيه المباركه تضمنت بمدلولها المطابقى الصغرى أى صغرى المسأله وهى أن الظن لا يغنى فى التوصل الى لب الواقع والحقيقه التى هى المطلوب فى الأمور الاعتقاديه وإذا ضممنا إلى هذه الصغرى الكبرى فتكون النتيجه أنه لا يمكن

الاعتماد على الظن والتعويل عليه فإن كل ما لا يفى بالوصول الى الواقع فلا يمكن التعويل عليه، والمفروض أن الظن كذلك فإنه لا يغنى فى التوصل الى لب الواقع والحقيقه التى هى المطلوب فى الأمور الاعتقاديه.

فإذن الآيه الكريمه أجنبيه عن الدلاله على عدم حجيه الظن، أى أن الآيه لا تتضمن قاعده شرعيه تأسيسيه وهى عدم حجيه الظن حتى تصلح أن تكون معارضه لأدله حجيه الظن.

قد أجيب عن الآيه بذلك.

ولكن هذا الجواب قابل للمناقشه.

فإن المأخوذ فى لسان الآيه المباركه هو الظن والظن كما يشمل الظن بأصول الدين وبالأحكام الاعتقاديه كذلك يشمل الظن بفروع الدين وهى الأحكام الشرعيه العمليه.

والمراد من الحق فى الآيه المباركه هو ما ينبغى أن يعمل به فليس المراد من الحق الواقع وحقيقه الواقع بل المراد من الحق ما ينبغى أن يعمل به، ومن الواضح أن الحق فى كل مورد بحسبه، فالمطلوب فى الأمور الاعتقاديه هو الوصول الى لب الواقع والحقيقه وهو الحق فى الأمور الاعتقاديه، والمطلوب فى الأحكام العمليه الفرعيه هو العمل لتحصيل الأمن من العقوبه والإدانه لا الوصول الى الواقع، فالمطلوب فى الأحكام الفرعيه هو العمل بها لأجل تحصيل المؤمن من العقوبه والإدانه سواء كان مطابقا للواقع أم لا، وأما الوصول الى الواقع فغير مطلوب. ومن هنا لا يفى الظن بالتوصل الى الواقع فى الاحكام الاعتقاديه ولو كان حجه فضلا عما إذا لم يكن حجه، فالظن بما أنه لا يغنى عن التوصل الى الواقع ولب الحقيقه فلا يعتبر فى الأمور الاعتقاديه. واما فى الأمور والأحكام العمليه فهو إذا لم يكن حجه فلا يؤمن من العقوبه وأما إذا كان حجه فالعمل به يفيد الأمن من العقوبه والإدانه وإن لم يكن مطابقا للواقع.

فإذن فرق بين کون الظن فی الأحکام الفرعیه العملیه حجه وبین ما لا یکون حجه واما فی الحکام الاعتقادیه فلا أثر للظن وإن کان حجه فیما کان المطلوب فیها الوصول الی الواقع لأنه لا یغنی فی التوصل الی لب الواقع والی الحقیقه.

واما الآیه المبارکه فهی ظاهره فی أن الظن بما هو ظن لا یمکن التعویل علیه والاعتماد به لا فی الأصول ولا فی الفروع فالآیه المبارکه لا تشمل الظن بما هو حجه فإن المأخوذ فی موضوع الآیه المبارکه هو الظن وهی تدل علی الظن بما هو ظن لا یغنی فی التوصل الی لب الواقع والی الحقیقه والآیه لا تشمل الظن بما هو حجه، فلا تدل الآیه علی عدم حجیه الظن حتی تصلح أن تکون معارضه لأدله حجیه الظن بل أدله حجیه الظن تکون وارده علی الآیه المبارکه.

هذا بالنسبه الی الآیه الأولی.

الآیه الثانیه: وهی قوله تعالی: (وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ کُلُّ أُولئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا) (۱) .

فإنها ظاهره فی عدم جواز اتباع ما لیس بعلم ومن الواضح ان ما لیس بعلم یشمل خبر الواحد وإن کان ثقه، فالموصول فی الآیه المبارکه بإطلاقه یشمل خبر الواحد وإن کان ثقه.

وعلی هذا فالآیه المبارکه تدل علی عدم حجیه الظن لأن النهی فیها إرشاد الی عدم حجیه ما لیس بعلم وهو یشمل خبر الواحد، فالآیه تدل علی عدم حجیه خبر الواحد وإن کان ثقه.

فإذن الآیه تصلح أن تکون معارضه لأدله حجیه خبر الواحد.

قد یقال کما قیل (۲) إن معنی القفو هو البهتان والتهمه ولیس معناه الاتباع ویؤکد ذلک ما فی ذیل هذه الآیه المبارکه أن السمع والبصر والفؤاد کل ذلک کان عنه مسؤولا فهذا التعبیر یؤکد ان المراد من القفو هو التهمه والبهتان والافتراء، وحینئذ تکون الآیه المبارکه أجنبیه عن الدلاله علی عدم حجیه خبر الواحد.

۱- الإسراء/السوره۱۷، الآیه۳۶.

۲- بحوث فی علم الأصول، تقریر بحث السید الصدر للسید محمود الشاهرودی، ج۴، ص۳۳۹.

أدله عدم حجيه خبر الواحد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله عدم حجيه خبر الواحد

تحصّل مما ذكرنا أن مفاد الآيه الأولى هو عدم التعويل على الظن بما هو ظن فى أصول الدين وفى فروعه فإن الآيه تضمنت بمدلولها المطابقى قاعده عقليه وهى عدم التعويل على الظن وعدم اتباعه بما هو ظن لا فى أصول الدين ولا فى فروعه فإن الظن لا يغنى من الحق شيئا سواء أريد من الحق لب الواقع والحقيقه أو كان المراد منه أداء الوظيفه لا الوصول الى الواقع.

فإذن مفاد الآيه هو الأخبار عن أن الظن لا يغنى فى الوصول الى الواقع كما هو المطلوب فى الأمور الاعتقاديه ولا يغنى فى الوصول الى الوظائف الظاهريه كما هو المطلوب فى الأحكام الفرعيه.

فمفاد الآيه هو عدم التعويل على الظن بما هو ظن لا بما هو حجه فلا تنافى بين الآيه المباركه وأدله حجيه أخبار الأحاد فإن مفاد أدله حجيه أخبار الأحاد قاعده شرعيه تأسيسيه وهى جواز التعويل على الظن بما هو حجه وأما مفاد الآيه المباركه فهو قاعده عقليه وهى عدم التعويل على الظن بما هو ظن لا فى الأمور الاعتقاديه ولا فى الأحكام الفرعيه.

والخلاصه أن هنا مسألتين:

المسأله الأولى: إن الظن لا يغنى من الحق شيئا فلا يمكن التعويل على الظن فى إثبات الحق سواء أريد من الحق لب الواقع ــــ كما هو المطلوب فى أصول الدين ــــ أو المراد منه الوظيفه العمليه التى تحصل الأمن من العقوبه ــــ كما هو المطلوب فى الأحكام الشرعيه ــــ ولا يمكن التعويل على الظن بما هو ظن لا فى أصول الدين ولا فى فروعه.

المسأله الثانيه: يجب اتباع الظن بما هو حجه.

ص: ۲۸۴

ولا تنافى بين المسألتين فإن مفاد الآيه المباركه المسأله الأولى ومفاد أدله حجيه أخبار الآحاد المسأله الثانيه ولا تنافى بينهما.

أما الآيه الثانيه وهى قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ کُلُّ أُولئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا ﴾ (۱) فإن النهى فى هذه الآيه المباركه إما نهى تكليفى مولوى أو نهى تشريعى أو نهى إرشادى، فالمحتملات ثلاثه:

الاحتمال الأول: أن النهى عن اتباع ما لا يعلم به نهى تكليفى مولوى.

الاحتمال الثانى: أن النهى نهى تشريعى ومفاده حرمه التشريع لا الحرمه الذاتيه.

الاحتمال الثالث: ان النهى نهى إرشادى وهو إرشاد الى عدم الاعتماد على ما لا يعلم به أى الاعتماد على غير العلم وهو يشمل

خبر الواحد أيضا بتمام أقسامه حتى خبر الثقه فإنه داخل فى غير العلم والموصول بإطلاقه يشمل أخبار الأحاد بكافه أصنافها من أخبار الثقه وغيرها لدخولها فى غير العلم.

أما الاحتمال الأول فهو غير محتمل إذ لا يحتمل أن يكون فى اتباع الظن أو اتباع ما ليس بعلم مفسده ملزمه تقتضى حرمه الاتباع ذاتا فهذا أمر غير محتمل فإن النهى عن اتباع الظن بلحاظ انه يمكن أن لا يصيب الواقع فيما إذا كان الواقع مطلوبا ولا يوكون مؤمنا عن الواقع فيما إذا لم يكن الواقع مطلوبا بل المطلوب هو العمل لتحصيل المؤمن من الإدانه والعقوبه لا الوصول الى الواقع فالنهى عن اتباع الظن إنما هو من جهه ذلك لا ان فى اتباع الظن مفسده ملزمه تقتضى حرمه الاتباع حرمه ذاتيه.

وأما الاحتمال الثانى فهو أيضا خلاف الظاهر فإن الآيه ليست فى مقام بيان حرمه التشريع وان العمل بغير العلم تشريعا محرما بل الآيه فى مقام بيان ان الاعتماد والتعويل على ما ليس بعلم لا يفيد المطلوب سواء كان المطلوب هو الوصول الى الواقع كما فى الأمور الاعتقاديه أو كان المطلوب هو العمل بالوظيفه الشرعيه لتحصيل الأمن من العقوبه والإدانه كما هو المطلوب فى الأحكام الفرعيه فليس المطلوب فيها هو الوصول الى الواقع.

١- الإسراء/السوره١٧، الآيه٣۶.

فیتعیّن الاحتمال الثالث وهو ان النهی فی الآیه المبارکه نهی إرشادی إلی أن ما لیس بعلم (الظن) لا یخطأ الواقع ولا یصیب الواقع ولا یغنی من الحق لا واقعا ولا ظاهرا.

هذا من ناحیه .

ومن ناحیه أخری قد فُسِّر (۱) القفو فی الآیه المبارکه بالبهتان والتهمه ویؤکد ذلک ما فی ذیل الآیه المبارکه وهو قوله تعالی: إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ کُلُّ أُولئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا.

ولکن هذا التفسیر خاطئ جدا فإن الاقتفاء بمعنی الاتباع ولیس بمعنی التهمه والبهتان فتفسیر الاقتفاء فی الآیه المبارکه بالبهتان والتهمه غیر صحیح لأن الاقتفاء معناه لغه وعرفا هو الاتباع هذا إضافه إلی أن ذیل الآیه لا یکون مؤکدا وشاهدا علی ان المراد من الاقتفاء التهمه والبهتان لأن ذیلها راجع الی ان السمع والبصر مسؤولا عنه عند الله تعالی فی السماع غیر المشروع او النظر الی ما لا یجوز النظر الیه فلا یصلح ان یکون ذیل الآیه شاهدا علی ذلک ومؤکدا.

فالصحیح فی المقام ان یقال: إن الآیه المبارکه تدل علی النهی عن اتباع ما لیس بعلم بما هو لیس بعلم لا بما هو حجه والجامع هو الظن فالآیه تدل علی النهی عن اتباع الظن بما هو ظن والتعویل علیه غیر جائز لا فی أصول الدین ولا فی فروعه ولا تدل الآیه علی عدم جواز اتباع الظن بما هو حجه فإن أراده هذا المعنی بحاجه الی عنایه زائده وبحاجه الی قرینه لأن هذه الخصوصیه غیر مأخوذه فی لسان الآیه المبارکه بل المأخوذ فی لسانها هو ما لا یعلم به فإتباع ما لا یعلم به بما هو لا یعلم غیر جائز لا فی أصول الدین ولا فی فروعه.

۱- بحوث فی علم الأصول، تقریر بحث السید الصدر للسید الشاهرودی، ج۴، ص۳۳۹.

فإذن مفاد هذه الآيه نفس مفاد الآيه الأولى وهو إشاره إلى قاعده عقليه او عقلائيه وهى عدم جواز التعويل على الظن بما هو ظن وعدم اتباعه بما هو ظن لا فى الأمور الاعتقاديه ولا فى الأحكام الفرعيه.

فإذن لا- تنافى بين هذه الآيه المباركه وبين أدله حجيه اخبار الآحاد لأن أدله حجيه أخبار الآحاد تدل على جواز الاعتماد على أخبار الاحاد بما هى حجه وعلى جواز اتباع الظن بما هو حجه واما الآيات فتدل على عدم جواز التعويل على الظن واتباعه بما هو ظن فلا تنافى بينهما.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن الآيات تدل على عدم حجيه الظن ومفادها إرشاد الى قاعده شرعيه تأسيسيه وهى عدم حجيه الظن فهى تصلح ان تعارض أدله حجيه أخبار الآحاد لأن ادله الحجيه تدل على حجيه أخبار الآحاد وجواز التعويل عليها والآيات تدل على عدم حجيه أخبار الآحاد أى عدم حجيه الظن الشامل لأخبار الاحاد، ولكن هل هذه المعارضه مستقره بحيث لا بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضه او ان هذه المعارضه ليس مستقره بل معارضه بدويه؟

والظاهر بل لا شبهه فى ان هذه المعارضه غير مستقره لأن نسبه أدله حجيه أخبار الآحاد الى هذه الآيات نسبه المقيد الى المطلق ونسبه العام الى الخاص فلا بد من تقديم أدله حجيه أخبار الاحاد على هذه الآيات إما من باب التخصيص او من باب الحكومه. فهنا قولان:

القول الأول: ما ذهبت إليه مدرسه المحقق النائينى(قده) ومنهم السيد الاستاذ (١) إلى ان ادله حجيه أخبار الآحاد حاكمه على هذه الآيات فتقديمها عليها من باب الحكومه.

وقد أفاد فى وجه ذلك أن معنى الحجيه هو الطريقيه وان المجعول فى باب الأمارات هو طريقتها وكاشفيتها وأنها علم تعبدى بعد الحجيه فإذا كانت أخبار الآحاد علما تعبديا فبطبيعه الحال تكون رافعه لموضوع الآيات لأن موضوع الآيات هو الظن والمفروض أن اخبار الآحاد بمقتضى أدله حجيتها علما تعبديا فتكون أدله حجيه اخبار الآحاد حاكمه على هذه الآيات ورافعه لموضوعها تعبدا.

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج٢، ص١٥٢.

هذا ما ذكرته مدرسه المحقق النائينى(قده) ومنهم السيد الاستاذ (قده).

ولكن للمناقشه فى ذلك مجالا.

فقد ذكرنا غير مره أن عمده الدليل على حجيه أخبار الثقه هى السيره القطعيه من العقلاء ـــــ كما سوف يأتى الكلام فيها ـــــ التى جرت على العمل بأخبار الثقه دون اخبار غير الثقه وحيث ان السيره العقلائيه على شيء لا يمكن ان تكون جزافا فلا محاله تكون مبنيه على نكته تبرر هذه السيره وتلك النكته هى أن أخبار الثقه أقوى كشفا نوعا من أخبار غير الثقه وأقوى طريقا من أخبار غير الثقه وهذه الأقوائيه هى المبرر لقيام سيره العقلاء على العمل بأخبار الثقه دون أخبار غير الثقه. ولكن لا يوجد فى سيره العقلاء أى جعل لأن سيره العقلاء هى عمل العقلاء بأخبار الثقه والشارع امضى هذه السيره وذكرنا أنه يكفى إمضاء الشرع سكوته وعدم الردع عن هذه السيره فإذا سكت الشارع عن العمل بهذه السيره فى مرأى ومسمع منهم وبين أصحابه إذ هذه السيره مرتكزه فى الاذهان بدون أى ردع من قبل الشرع فيعد سكوته وعدم صدور الردع منه إمضاءً لهذه السيره فإذا تحقق الإمضاء أصبحت السيره سيره متشرعيه وهى حجه.

فإذن ليس هنا أى جعل حتى يكون المجعول هو الطريقيه او الكاشفيه والعلم التعبدى فلا جعل فى باب الأمارات حتى يكون المجعول هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى.

هذا مضافا إلى ما ذكرناه وسوف يأتى ان جعل الطريقيه التعبديه والكاشفيه والعلم التعبدى لغو ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

أدله عدم حجيه خبر الواحد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله عدم حجيه خبر الواحد

ذكرنا أن عمده الدليل على حجيه أخبار الأحاد كأخبار الثقه السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بها الممضاه شرعا وليست لهذه السيره جعل حتى يكون المجعول الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى لأن سيره العقلاء عباره عن عملهم بأخبار الثقه وأما إمضاء الشارع فيكفى فيه سكوته وعدم صدور الردع منه عنها فإذا سكت الشارع على العمل بأخبار الثقه ولم يصدر الردع عنها فهو يكفى فى إمضائها واتصافها بالحجه شرعا.

ص: ٢٨٨

وعلى هذا فما ذكرته مدرسه المحقق النائينى ومنهم السيد الاستاذ(قده) من ان المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى لا يمكن إثباته من أدله حجيه أخبار الأحاد.

هذا مضافا إلى ما ذكرناه وسوف نذكره أن جعل الطريقيه شرعا وجعل الكاشفيه والعلم التعبدى لا يعقل ثبوتا لأنه لغو ولا يترتب

علیه أی أثر إذ لا يمكن تكوين شیء بالأمر الاعتباری لأن الامر الاعتباری لا يمكن أن يوجد أمرا تكوينيا فهذا غير معقول وسوف يأتی تفصيل ذلک.

واما إذا كانت أدله حجيه أخبار الآحاد الآيات والروايات فهی أيضا ليس لسانها جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدی بل لسانها حجيه أخبار الثقه وأخبار العدول وأما أن المجعول فی باب الأمرات هو طريقيه الأخبار وكاشفيتها عن الواقع وأنها علم تعبدی فليس شیء من ذلک مأخوذا فی لسان الآيات ولا فی لسان الروايات.

وعلى هذا فلا بد أن يكون تقديم أدله حجيه الأمارات على الآيات الناهيه عن العمل بالظن من باب التخصيص والتقييد، فإن الآيات تدل على عدم حجيه الظن مطلقا وأما نسبه أدله حجيه الأمارات سواء كانت الأدله متمثله بالسيره القطعيه من العقلاء أم كانت متمثله فی الآيات والروايات فهی أخص من الآيات، فإذاً الجمع الدلالی العرفی بينهما ممكن فلا يكون التعارض بينهما مستقرا لأن حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد من أحد موارد الجمع الدلالی العرفی فلا يرى العرف التعارض بين العام والخاص وبين المطلق والمقيد.

هذا تمام كلامنا فی المرحلهالأولى.

وإلى هنا قد تبين أنه لا دليل على عدم حجيه أخبار الآحاد وما استدل به على ذلک لا يتم شیء منه.

وأما الكلام فی المرحله الثانيه وهی أدله حجيه أخبار الآحاد.

فهی متمثله فی الكتاب والسنه والاجماع والعقل، أما الكتاب فبعده من الآيات. ومنها آيه النبأ وهی قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (۱) وتقريب الاستدلال بها على نحوين:

۱- الحجرات/السوره۴۹، الآيه۶.

النحو الأول: أن تكون دلالتها على حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط.

النحو الثانى: أن تكون دلالتها على حجيه أخبار العدول بمفهوم الوصف.

وعلى تقدير الدلاله على حجيه أخبار العدول بمفهوم الشرط او بمفهوم الوصف فهل هناك مانع عن الأخذ بمفهومها أو ليس هناك مانع؟

فيقع الكلام فى هذه الجهات.

أما الكلام فى الجهه الأولى فإن الآيه المباركه تتضمن قضيه شرطيه وهى قوله تعالى: (إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا) والقضيه الشرطيه ترتكز على عنصرين أساسين، وهذان العنصران من مقومات القضيه الشرطيه والقضيه الشرطيه متقومه بهما وتنتفى بانتفائهما:

العنصر الأول: ارتباط الجزاء أى ارتباط الحكم المجعول فى القضيه الشرطيه بموضوعه فيها. وهذا الارتباط شخصيا فيكون عقليا ذاتيا من جهه أنه لا يعقل ثبوت الحكم بدون ثبوت الموضوع .

العنصر الثانى: ارتباط الحكم المجعول فى القضيه الشرطيه وهو مفاد الجزاء بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع. وهذا الارتباط ارتباط مولوى لا عقلى إذ لا يتوقف مفاد الجزاء فى القضيه الشرطيه على الشرط عقلا وذاتا وهذا التعليق والارتباط إنما يكون مولويا وراء ارتباطه بالموضوع، والمرتبط بالموضوع والمعلق عليه شخص الحكم المجعول فى القضيه الشرطيه والمرتبط بالشرط والمعلق عليه طبيعى الحكم المجعول فى القضيه الشرطيه وسنخه، ولا يمكن أن يكون المعلق على الشرط والمرتبط به شخص هذا الحكم المجعول فى القضيه لأن شخص هذا الحكم مرتبط بالموضوع فلا يعقل ارتباطه بشىء آخر وإلا لزم تعدده وهذا خلف.

فإذاً المرتبط بالشرط والمعلق عليه طبيعى الحكم وسنخه.

وعلى هذا فدلاله القضيه الشرطيه على المفهوم فى مقام الإثبات منوطه بأن يكون ارتباط المرتبط بالشرط مولويا وأن يكون المرتبط طبيعى الحكم وسنخه، فإذا كان المرتبط بالشرط طبيعى الحكم ويكون مولويا فالقضيه الشرطيه تدل على المفهوم، فتدل بمنطوقها على ثبوت هذا الارتباط (ارتباط الجزاء بالشرط) وبمفهومها على انتفاء هذا الارتباط بانتفاء الشرط وإلا لكان هذا التعليق وهذا الارتباط لغوا، فلو لم تدل القضيه الشرطيه على المفهوم أى انتفاء طبيعى الحكم بانتفاء الشرط لكان هذا الارتباط والتعليق لغوا، وهذا غير ممكن صدوره من المولى الحكيم. فإذا قال المولى: (إن جاءك عالم فأكرمه) فالموضوع فى المقام العالم والجزاء فى المقام هو وجوب الإكرام والشرط هو مجىء العالم وارتباط وجوب الإكرام بالعالم ارتباط شخصى فشخص هذا الحكم المجعول فى هذه القضيه مرتبط بالموضوع وبهذا يكون هذا الارتباط عقليا ذاتيا حيث لا يمكن ثبوت الحكم بدون ثبوت الموضوع.

وأما ارتباط وجوب الإكرام بمجيء العالم وهو الشرط فى القضيه فيكون ارتباطا مولويا أى أن المولى قد علق وجوب الإكرام للعالم بمجيئه وهذا التعليق والارتباط يكون مولويا والمرتبط هو سنخ الوجوب وطبيعى وجوب الإكرام لا شخص وجوب الإكرام لأنه مربوط بالموضوع فلا يعقل ارتباطه بشيء آخر وإلا لزم ان يكون متعددا وهو خلف.

فإذاً هذه القضيه تدل بمنطوقها على ثبوت وجوب الإكرام عند مجيء العالم وبمفهومها تدل على انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء مجيء العالم. ولولم يدل على المفهوم لكان هذا التعليق لغوا، ولا يمكن صدور اللغو من المولى الحكيم.

واما القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه فهى قوله تعالى: إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا .

ودلاله هذه القضيه الشرطيه على المفهوم منوطه بأمور:

الأمر الأول: أن يكون الموضوع فى هذه القضيه الشرطيه هو النبأ. والجزاء فى هذه القضيه الشرطيه هو وجوب التبيّن. والشرط فيها هو مجيء الفاسق وارتباط وجوب التبيّن بالنبأ ارتباط شخصى فيكون عقليا أى شخص هذا الوجوب المجعول فى هذه القضيه مرتبط بالنبأ ومعلق عليه. وأما ارتباط وجوب التبين بالشرط وهو مجيء الفاسق فهو مولوى والمرتبط هو سنخ الحكم وطبيعى وجوب التبين.

وعلى هذا فإذا كان ارتباط وجوب التبين بالموضوع شخصيا فيكون عقليا وارتباط بوجوب التبين بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع فيكون مولويا ويكون المرتبط طبيعى الحكم وسنخه.

وعليه فهذه القضيه الشرطيه تدل بمنطوقها على ثبوت وجوب التبين عند مجيء الفساق بالنبأ أى إذا جاء الفاسق بالنبأ وجب التبين عنه. وتدل بمفهومها على انتفاء وجوب التبين عند عدم مجيء الفساق بالنبأ أى مجيء العادل به.

وأما الاشكالات الوارده على دلالتها على المفهوم فسوف يأتى الكلام فيها.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

ص: ٢٩١

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ

كـان كلامنـا فی وجـوب التبیّن وهـل هـو وجوب نفسـی او وجوب غیری او وجوب شـرطی او انه وجوب إرشـادی؟ فهنـا عـده محتملات:

المحتمل الأول: أن وجوب التبين وجوب نفسی.

المحتمل الثانی: أنه وجوب غيری.

المحتمل الثالث: أنه وجوب شرطی.

المحتمل الرابع: أنه وجوب إرشادی.

أمـا المحتمـل الأـول وهو أن وجوب التبين وجوب نفسـی فهو غير محتمل لأن الوجوب النفسـی ناشـئ من المصـلحه الملزمه فی متعلقه ومن الواضح انه ليس فی التبين مصـلحه ملزمه تقتضـی وجوبها فإن وجوب التبين قد عُلّل فی نفس الآيه المباركه من جهه (أن لا تصـيبوا قوما بجهاله) وليس وجوبا نفسـيا. هذا مضافا إلی أن كون وجوب التبين وجوبا نفسـيا لا ينسجم مع ماده التبين فإن مـاده التبين ظـاهره فی العلم والطريق الی الواقع ووجوب التبين انمـا هو للوصول الی الواقع لاـ فی نفسه فاحتمال ان وجوب التبين وجوب نفسی غير محتمل.

وأما الاحتمال الثانی وهوم ان وجوب التبين وجوب غيری فقـد اختاره المحقق العراقی (۱) (قده) بتقريب ان وجوب التبين مقدمه لتحصيل الظن بخبر الفاسق بمطابقه خبر الفاسق.

ولكن هذا الاحتمال أيضا غير محتمل إذ يرد عليه:

أولا: أن التبين ظاهر فی العلم والوضوح ولا أقل الاطمئنان وحمل التبين علی الظن خلاف الظاهر وبحاجه الی عنايه زائـده وقرينه تـدل علی ذلـك والاـ فلاـ شـبهه فی ان التبين ظـاهر فی العلم وفی الوضوح والظهور ولاـ أقل من الاطمئنان وأما حمله علی الظن وإراده الظن منه فخلاف الظاهر وبحاجه الی عنايه زائده وقرينه علی ذلك.

وثانيـا: مع الإغماض عن ذلك فلا يكون الظن حجه حتی يكون وجوب التبين مقـدمه لحصول الظن فإن الظن فی نفسه لا يكون حجه حتی تجب مقـدمته. هذا مضافا الی ان خبر الفاسق قد يصـيب الظن بالواقع، فلو كان وجوب التبين لأجل تحصـيل الظن فلا بـد من تقيـده بمـا إذا لم يحصـل الظن بالواقع من خبر الفاسق فإذا حصل الظن بالواقع فی المرتبه السابقه فلا معنی لوجوب التبين عندئـذ ويكون وجوب التبين لغوا ومن تحصـيل الحاصل، فلا بـد من تقييده بما إذا لم يحصل الظن بالواقع من خبر الفاسق. وهذا التقييـد بحـاجه الی قرينه ولاـ قرينه علی ذلـك لأـن الآيه تـدل علی وجوب التبين مطلقا سواء أفاد خبر الفاسق الظن بالواقع او لم يفد.

ص: ٢٩٢

١- نهايه الأفكار، تقرير بحث المحقق العراقى للشيخ محمد تقى البروجردى، ج٢، ص١٠٨.

وثالثا: ومع الإغماض عن ذلك أيضا فالعمل بخبر الفاسق غير واجب لا عقلا ولا شرعا إذ لا يحكم العقل بوجوب العمل بخبر الفاسق ولا دليل من الشرع على وجوب العمل بخبر الفاسق نعم إذا كان خبر الفاسق متكفلا للحكم الالزامى كالوجوب او الحرمه فيكون منشأً للشك فى ثبوت هذا الحكم، فتكون الشبهه شبهه حكميه والشبهه الحكميه قبل الفحص يجب التبين فيها عن وجود الدليل على الحكم المشكوك ـــ الذى هو مدلول خبر الفاسق ـــ ولا يمكن الرجوع الى الأصل المؤمن فيها، وبعد الفحص إن وجد دليل على ذلك فهو يعمل بهذا الدليل لا ـ بخبر الفاسق، وإن لم يجد دليلا فالمرجع هو أصاله البراءه لا العمل بخبر الفاسق فخبر الفاسق منشأٌ للشك وللشبهه الحكميه لأن الشبهه الحكميه منشؤها اما عدم النص والمراد من عدم النص إما عدم وجوده أصلا أو وجود النص الضعيف ولا يكون حجه كخبر الفاسق او تعارض النصين وتساقطهما.

وإذا كانت قبل الفحص وجوب التبين فيها فإن تبين ولم يجد دليلا على الحكم فالمرجع أصاله البراءه فى المقام.

وأما إذا كان مدلول خبر الفاسق الحكم الالزامى فى الشبهه الموضوعيه فالمرجع من الأول هو أصاله البراءه دون العمل بخبر الفاسق لعدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيه.

فإذاً خبر الفاسق يكون منشأً للشك فقط ولا أثر له غير ذلك غايه الأمر إن كان منشأً للشك فى الشبهه الحكميه وجب الفحص فيها، وبعد الفحص إذا لم يجد دليلا فالمرجع هو أصاله البراءه.

فالنتيجه أن ما ذكره المحقق العراقى(قده) من أن وجوب التبين وجوبا غيريا لا يرجع الى معنى محصل.

وأما الاحتمال الثالث وهو ان وجوب التبين وجوب شرطى فقد اختاره شيخنا الانصارى (١) (قده) فهو شرط لحجيه خبر الفاسق فحجيه خبر الفاسق مشروطه بالتبين وبالفحص وأما حجيه خبر العادل فغير مشروطه بالتبين وبالفحص.

ص: ٢٩٣

١- فرائد الاصول، الشيخ الانصارى، ج١، ص٢٥٥.

فـإذاً الآيه المباركه تـدل على وجوب الفحص عنـد مجىء الفاسق بخبر فإن وجوب العمل بخبر الفاسق مشـروط بالتبين والفحص والآيه تـدل بمفهومها على انتفاء وجوب الفحص عنـد انتفاء خبر الفاسق، فإذا لم يجىء الفاسق بخبر لم يجب التبين فينتفى التبين بانتفاء المشروط لأن الشرط ينتفى بانتفاء المشروط فوجوب التبين ينتفى بانتفاء خبر الفاسق.

وأمـا إذا جـاء العادل بخبر فهل يجب الفحص والتبين عنه او لا يجب التبين عنه أى هل يجب العمل بخبر العادل مطلقا سواء تبين او لم يتـبين او لاـ يجوز العمـل بخبر العـادل سواء تبين او لم يتبين؟ إذ الآـيه بمنطوقهـا تـدل على ان وجوب العمـل بخبر الفاسـق مشـروط بوجوب التبين وتدل بمفهومها على انتفاء وجوب التبين بانتفاء خبر الفاسق واما إذا وجد خبر العادل فهل يجب العمل به مطلقا سواء تبين او لم يتبين او لا يجب العمل بخبر العادل مطلقا سواء تبين او لم يتبين؟

ولاـ يمكن الأخـذ بالاحتمال الثانى وهو عـدم جواز العمل بخبر العادل سواء تبين او لم يتبين إذ لا زم ذلك أن يكون خبر العادل أسوء من خبر الفـاسق وهو لاـ يمكن فـإن خبر الفـاسق يجب العمـل به عنـد التبين وأمـا خبر العـادل فلا يجب العمل به حتى عند التبين فيكون خبر العادل أسوء من خبر الفاسق.

فإذاً الآيه المباركه بمفهومها بضميمه هذه المقدمه تدل على حجيه خبر العادل مطلقا سواء تبين او لم يتبين.

هكذا ذكره شيخنا الانصارى(قده).

والجواب عن ذلـك واضـح فـإن وجوب التبين إنمـا هو لتحصـيل العلم او الاطمئنـان بالمسأله لا لوجوب العمل بخبر الفاسق وأن العمـل بخبر الفـاسق مشـروط بـالتبين، ليس الأمر كـذلك وإنما وجوب التبين إنما هو لتحصـيل العلم والاطمئنان بالمسأله ولا أثر لخبر الفـاسق أى كـان هنـاك خبر للفـاسق أو لم يكن فـإن حصل العلم بالمسأله يعمل بالعلم وإن لم يحصل العلم والاطمئنان لم يعمل بالمسأله من جهه خبر الفاسق فلا أثر لخبر الفاسق.

إلى هنا قد ظهر أن هذه أن هذه الاحتمالات الثلاثه غير تامه ولا يمكن الأخذ بشيء منها.

ومن هنا فالصحيح أن وجوب التبين وجوب إرشادی إرشاد إلى عدم حجيه خبر الفاسق ولهذا يجب تحصيل العلم او الاطمئنان بالمسأله وعدم وجوب التبين إرشاد الى حجيه خبر العادل.

فالنتيجه أن الآيه المباركه تدل بمنطوقها على عدم حجيه خبر الفاسق وبمفهومها على حجيه خبر العادل.

أدله حجيه خبر الواحد بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد

إلى هنا قد تبيّن أن دلاله الآيه المباركه على المفهوم منوط بأن لا يكون وجوب التبين وجوبا نفسيا ولا غيريا ولا شرطيا. أما إذا كان نفسيا أو شرطيا او غيريا فلا تدل على المفهوم وإثبات حجيه خبر العادل حينئذ بحاجه الى مقدمه أخرى و لا تدل الآيه المباركه على ذلك.

فإذاً تتوقف دلاله الآيه المباركه على المفهوم على أن يكون وجوب التبين وجوبا إرشاديا فإن عدم وجوب التبين إرشاد الى حجيه خبر العادل، وعلى هذا فالآيه المباركه تدل على المفهوم (حجيه خبر العادل).

ولكن أورد على دلاله الآيه المباركه على المفهوم بنحو مفهوم الشرط بوجوه عمدتها وجهان:

الوجه الأول: ان القضيه الشرطيه فی الآيه المباركه مسوقه لبيان تحقق الموضوع وأن الشرط نفس الموضوع، ومع كون الشرط عين الموضوع فيكون حال القضيه حال اللقب فلا تدل على المفهوم لأن تعليق الحكم على الموضوع عقلی وذاتی والمعلق على الموضوع شخص الحكم المجعول فی القضيه لا طبيعی الحكم وسنخه.

وتفصيل ذلك أن القضيه الشرطيه متقومه بثلاثه عناصر:

العنصر الأول: الموضوع.

العنصر الثانی: الشرط.

والعنصر الثالث: الجزاء.

فتعليق الجزاء على الموضوع تعليق عقلی باعتبار أن الحكم لا يتصور بدون موضوع والمعلق شخص الحكم المجعول فی القضيه واما تعلق الجزاء على الشرط فهو مولوی فإنه لا يتوقف على الشرط ذاتا وعقلا، والمعلق على الشرط طبيعی الحكم وسنخ الحكم المجعول على الموضوع، لأن هذا التعليق وراء تعليق الجزاء على الموضوع وفی مرتبه متأخره عنه وفی طول تعليق الحكم على

الموضوع.

ص: ٢٩٥

ثم إن الشرط قد يكون مغايرا للموضوع وجودا وذاتا كما فى مثل قولنا: [إن جاءك عالم فأكرمه] فإن العالم موضوع والشرط مجيئه فإن للعالم حالتين: حاله مجيئه، وحاله عدم مجيئه. والشرط هو حاله المجيئ والعالم موضوع ومجيئه شرط والجزاء وجوب الإكرام. فالشرط مغاير للموضوع ذاتا ووجودا.

وفى مثل ذلك يقع الكلام أن القضيه الشرطيه هل تدل على المفهوم او لا تدل عليه؟ أى تدل على انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط مع ان الموضوع باق غايه الأمر انتفاء الجزاء بانتفاء مجىء العالم واما العالم فهو موجود ولكن هل تدل القضيه الشرطيه على انتفاء وجوب الإكرام بانتفاء مجىء العالم عن العالم أو لا تدل على ذلك؟ هذا هو محل الكلام.

وأما إذا كان الشرط عين الموضوع كما فى مثل قولنا: [إن رزقت ولدا فاختنه] فإن الرزق عين وجود الولد فى الخارج غايه الأمر أن الاختلاف بينهما بالاعتبار كالاختلاف بين الإيجاد والوجود فإن الإيجاد عين الوجود والوجود عين الإيجاد والاختلاف بينهما بالاعتبار، وكذلك فى المقام [إن رزقت ولدا فاختنه] أو [إذا طلعت الشمس فالنهار موجود] فإن طلوع الشمس عين النهار والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار .

ففى مثل ذلك تكون القضيه الشرطيه حالها حال اللقب ولا تدل على المفهوم لأن تعليق الجزاء على الموضوع تعليق عقلى وذاتى باعتبار ان الحكم لا يتصور ثبوته بدون ثبوت الموضوع وانتفاء الحكم بانتفاء الموضوع أيضا أمر عقلى لا يرتبط بالمفهوم، لأن المفهوم عباره عن دلاله اللفظ على المفهوم كما يدل على المنطوق، والقضيه الشرطيه المسوقه لبيان تحقق الموضوع ليست قضيه شرطيه روحا وحقيقه بل هى اللقب، لأن القضيه الشرطيه متقومه بعناصر ثلاثه الشرط والموضوع والجزاء بأن يكون الشرط غير الموضوع.

ص: ٢٩٦

وبكلمه أن الشرط فى القضيه الشرطيه يتصور على انحاء:

النحو الأول: أن يكون الشرط عين الموضوع فى الخارج، والاختلاف بينهما بالاعتبار كما فى مثل قولنا: [إن رزقت ولدا فاختنه] أو [إذا ولدت أمرتك ابنا فاختنه]. فإن فى مثل ذلك الشرط عين الموضوع فى الخارج والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار كالإيجاد والوجود.

النحو الثانى: أن يكون الشرط عله للموضوع بحيث يكون وجود الموضوع يدور مدار وجود الشرط فإذا وجد الشرط وجد الموضوع وإذا انتفى الشرط انتفى الموضوع، فالشرط عله تامه لوجود الموضوع أو هما متلازمان فوجود الشرط ووجود الموضوع متلازمان فى الخارج ومعلولان لعله ثالثه.

النحو الثالث: أن يكون الشرط من أحد أسباب وجود الموضوع. ولكن أسباب الموضوع لا تنحصر بالشرط، بل له أسباب أخرى أيضا.

النحو الرابع: أن يكون الشرط مغايرا للموضوع وجودا وذاتا.

وعلى هذا فإن كانت القضيه الشرطيه على النحو الأول فلا مفهوم لها، وهى خارجه عن محل الكلام لأن الشرط عين الموضوع فى الخارج فهما موجودان بوجود واحد فى الخارج وقد تقدم أن تعليق الجزاء على الشرط عقلى كما ان انتفاء الجزاء بانتفاء الموضوع عقلى، فإذا كان الشرط عين الموضوع فلا تدل القضيه الشرطيه على المفهوم بل هذه ليست قضيه شرطيه روحا وحقيقه فإنما هى قضيه شرطيه صوره فقط.

وإن كانت القضيه الشرطيه من قبيل النحو الثانى بأن يكون الشرط عله لوجود الموضوع فى الخارج فأيضا لا تدل على المفهوم وخارجه عن محل الكلام وليست بقضيه شرطيه حقيقه وروحا بينما هى قضيه شرطيه صوره لأن القضيه الشرطيه حقيقه هى ما كان للموضوع فيها حالتين ويكون الجزاء معلقا على أحدى حالتيه كما إذا كان وجوب الإكرام معلقا على مجىء العالم فيكون للعالم حالتان حاله مجيئه والأخرى حاله عدم المجىء ووجوب إكرامه معلق على حاله مجيئه. فعندئذ يقع الكلام فى أن القضيه الشرطيه هل تدل على المفهوم ـــــ كما تدل بمنطوقها على تعليق الجزاء على أحدى حالتى الموضوع ـــــ أى على انتفاء الجزاء بانتفاء هذه الحاله فهل تدل على انتفاء وجوب الإكرام عن العالم بانتفاء هذه الحاله او لا تدل على ذلك؟ هذا هو محل الكلام.

وأما إذا كانت القضيه الشرطيه على النحو الثالث فهو داخل فى محل الكلام فإن انتفاء الشرط لا يوجب انتفاء الموضوع لأن لوجود الموضوع أسباب متعدده ومنها الشرط فانتفاء الشرط لا يستلزم انتفاء الموضوع فعندئذ تكون القضيه قضيه شرطيه واقعا وتدل على المفهوم بناءً على دلالتها عليه.

وأما إذا كانت من قبيل النحو الرابع فلا شبهه فى أنها داخله فى محل الكلام فإن الشرط غير الموضوع ذاتا ووجودا كما إذا قال المولى: [إذا جاء زيد فأكرمه] فزيد هو الموضوع ومجيئه شرط والشرط غير الموضوع ذاتا ووجودا فى الخارج ووجوب الإكرام معلق على الموضوع عقلا- واما تعليقه على الشرط فهو تعليق مولوى وإلا- فالحكم لا- يتوقف على الشرط ووجوب الإ-كرام لا يتوقف على مجىء زيد فتعليق وجوب الإ-كرام على مجىء زيد يكون مولويا. والمعلق على الموضوع شخص الحكم المجعول فى هذه القضيه الشخصيه. والمعلق على الشرط طبيعى هذا الحكم وسنخه فعندئذ يقع الكلام فى أن القضيه الشرطيه هل تدل على المفهوم أو لا؟

وبعد هذه المقدمه ننظر إلى القضيه الشرطيه فى الآيه الكريمه فهى ليست من قبيل النحو الأول ولا من قبيل النحو الثانى. ولكن هل هى من قبيل النحو الثالث فيكون الشرط من أحد أسباب وجود الموضوع أو من قبيل النحو الرابع؟

والظاهر أنها من قبيل النحو الثالث فيمكن تطبيق الشرط فى الآ-يه المباركه على النحو الثالث. فإن فى الآيه المباركه الموضوع طبعى النبأ واما الشرط فهو محقق لحصه خاصه منه وفرد خاص وهو الفرد الذى جاء به الفاسق وهنا فرد آخر للنبأ وهو الفرد الذى جاء به العادل. واما الموضوع وهو طبيعى النبأ فالطبيعى يختلف عن الفرد فطبيعى النبأ موضوع والفرد شرط ووجوب التبين جزاء.

وعلى هـذا يكون معنى الآـيه المبـاركه هو إن كـان الجائى بالنبأ فاسـقا وجب التبين عنه وإن كان الجائى به عادلا لم يجب التبين عنه.

وعلى هذا فالقضيه الشرطيه فى الآيه المباركه تدل على المفهوم.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ

تحصـل مما ذكرنا ان القضـيه الشـرطيه إذا كان الشـرط فيها عين الموضوع فى الخارج بأن يكونا موجودان بوجود واحـد أو كان الشـرط قيـدا مقومـا للموضوع فى الخـارج بحيث ينتفى الموضوع بانتفاء الشـرط او كان الشـرط والموضوع لازمين لملزوم واحد ومعلولين لعله واحـده فانتفاء الشـرط يسـتلزم انتفاء الموضوع ففى مثل هـذه الموارد تكون القضايا الشـرطيه قضـيه شـرطيه صوره وليست قضـيه شـرطيه حقيقةً وواقعاً بـل حالهـا حال اللقب ولا تـدل على المفهوم لأن انتفاء الجزاء بانتفاء الموضوع أمر عقلى لا يرتبط بدلاله اللفظ على المفهوم.

وأما إذا كان الشـرط من أحد أسـباب الموضوع وله أسـباب أخرى أو كان الشـرط مغايرا للموضوع فى الخارج وجودا وذاتا ففى مثل ذلك تكون القضيه قضيه شرطيه حقيقيه حيث ذكرنا أن القضيه الشرطيه متقومه بثلاث عناصر.

العنصر الأول: الموضوع.

العنصر الثانى: الشرط

العنصر الثالث: الجزاء.

فإذا كانت هذه العناصر متوفره فهى قضيه شرطيه واقعا. وتقع محلا للبحث فى أنها تدل على المفهوم أو لا تدل على المفهوم؟

وعلى هـذا فلا بـد من النظر فى القضـيه الشـرطيه فى الآيه المباركه هل ينطبق فيها القسم الأول وهو ما إذا كان للموضوع أسـباب متعـدده منهـا الشـرط فيكون انتفـاء الشـرط لا يسـتلزم انتفاء الموضوع بعـدما لا ينطبق القسم الثانى وهو ما إذا كان الشـرط مغاير للموضوع وجودا وذاتا.

والظـاهر انطبـاق هـذا القسم على القضـيه الشـرطيه فى الآـيه المباركه وذلك لأن الموضوع فى الآيه المباركه طبيعى النبأ ومجىء الفـاسق بالنبـأ من أحـد أسـباب وجود طبيعى النبـأ، كما أن طبيعى النبأ يمكن ان يوجـد بحصه خاصه منه وهى النبأ الـذى جاء به العادل.

فإذًا تـدخل القضـيه الشـرطيه فى الآيه المباركه فى القسم الأول وتـدخل فى محل النزاع وهى أنها تـدل على المفهوم او لا ؟ وان انتفـاء الشـرط وهو مجىء الفـاسق بالنبأ لا يسـتلزم انتفاء الموضوع لأن الموضوع يوجـد بوجود فرد آخر وهو الفرد من النبأ الـذى جاء به العادل. فإذاً الموضوع باق مع انتفاء الشرط وهو محل الكلام.

وعلى هـذا فمعنى الآـيه المبـاركه أن الموضوع طبيعى النبـأ فإن كان الجائى به فاسـقا وجب التبين عنه أى هل انه مطابق للواقع او ليس مطابقا للواقع؟ وإن كان الجائى به عادلا لم يجب التبين فيجب العمل به بدون تبين.

هذا وقد أورد عليهم المحقق الأصفهانى (۱) (قده) بإيرادٍ:

وحاصله: ان وجوب التبين ثابت لطبيعى النبأ. فإذا كان كذلك فهو ينحل بانحلال طبيعى النبأ لأن الحكم ينحل بانحلال موضوعه وبانحلال متعلقه، فوجوب التبين ينحـل بانحلال طبيعى النبـأ فيثبت لكـل فرد من أفراد النبأ وجوب التبين. ولازم ذلك ان مجىء الفاسق بالنبأ شرط لوجوب التبين لكل فرد من أفراد النبأ حتى الفرد الذى جاء به العادل وهذا مما لا يمكن الالتزام به، لأن مجىء الفاسق بالنبأ شـرط لوجوب التبين لكل فرد من أفراد النبأ حتى النبأ من العادل وهذا خلاف الضروره والوجدان ولا يمكن الالتزام به.

ثم أجاب(قده) عن ذلك بأن هذا الاشكال مبنى على ان يكون الطبيعى ملحوظا فيه جميع قيوده وجميع خصوصيات أفراده.

وبعباره أخرى المراد من الطبيعى هو الطبيعى الملحوظ بنحو العموم الاسـتغراقى وبنحو العموم الشـمولى فمثل هـذا الطبيعى ينحل بانحلال أفراده والحكم الثابت له ينحل بتبع انحلال أفراده لا محاله.

ولكن ليس المراد من طـبيعى النبـأ هو الطـبيعى الملحوظ بنحو العموم الاسـتغراقى والشـمولى بـل المراد من الطـبيعى هو الطبيعى الملحوظ لاـ بشـرط القسـمى وهو الطبيعى الـذى لم يلحظ فيه أى قيـد ولم يلحظ فى طبيعى النبأ نسـبته الى الفاسق ولا نسـبته الى العـادل. غايه الأمر أن هـذا الطبيعى قـد تخصـص بخصوصـيتين: أحـداهما تخصـصه بخصوصـيه النبأ الفاسق، والأخرى تخصصـه بخصوصيه النبأ العادل. فإن نبأ الفاسق حصه من هذا الطبيعى وفرد منه ونبأ العادل حصه أخرى منه.

۱– نهايه الدرايه فى شرح الكفايه، المحقق الأصفهانى، ج۳، ص۲۰۷.

فالآيه الشريفه تدل على أن طبيعى النبأ إذا جاء الفاسق به يتخصص بخصوصيه نبأ الفاسق فإن الشرط وهو مجيء الفساق قد ورد على طبيعى النبأ ويوجب تخصصه بحصه خاصه وهى نبأ الفاسق وينطبق الطبيعى على هذه الحصه من باب انطباق الطبيعى على افراده وحصصه. وله حصه أخرى وهى نبأ العادل ومجيء العادل بالنبأ يوجب تخصصه بحصه أخرى وهى نبأ العادل.

فإذاً معنى الآيه الشريفه أن طبيعى النبأ هو الموضوع فإن كان الجائى بطبيعى النبأ الموجب لتخصصه بحصه خاصه وهو نبأ الفاسق وجب التبين عن هذه الحصه. وإن كان الجائى به عادلا لم يجب التبين عن الحصه التى جاء بها العادل.

فإذاً الآيه الكريمه تدل على المفهوم.

ولكن هذا الجواب غير تام. وليس دقيقا.

والوجه فى ذلك واضح، فإن مرد هذا الجواب ومرجعه أن موضوع وجوب التبين هو حصه خاصه من النبأ وهو النبأ الذى جاء به الفاسق وموضوع عدم وجوب التبين حصه أخرى من النبأ وهو الحصه التى جاء بها العادل، ولازم ذلك أن يكون الموضوع فى المنطوق غير الموضوع فى المفهوم. فإن الموضوع فى المنطوق هو نبأ الفاسق أى حصه خاصه من طبيعى النبأ وهو الحصه التى جاء بها الفاسق وهو موضوع وجوب التبين، وموضوع عدم وجوب التبين حصه أخرى من طبيعى النبأ وهى الحصه التى جاء بها العادل ومثل هذه القضيه الشرطيه خارجه عن محل الكلام، فإن محل الكلام فى دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم أى كون الموضوع ثابتا فى كلتا الحالتين، فكما أنه ثابت فى طرف المنطوق كذلك هو ثابت فى طرف المفهوم، فالموضوع موضوع واحد والحكم الثابت للموضوع معلق على الشرط فالقضيه بمنطوقها تدل على ثبوت هذا الحكم للموضوع معلقا على الشرط. وتدل بمفهومها على انتفاء هذا الحكم عن الموضوع بانتفاء الشرط مع بقاء الموضوع فى كلتا الحالتين، فمثل هذه القضيه الشرطيه هى محل الكلام.

وأما فى المقام فالموضوع فى المنطوق غير الموضوع فى المفهوم فهما قضيتان شرطيتان:

الأولى: إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا . فهذه قضيه شرطيه ولكن مفهومها من باب السالبه بانتفاء الموضوع.

والثانيه: إن جاءكم عادل بنبأ لم يجب التبين. ولا مفهوم لهذه القضيه أيضا.

فالقضيه الشرطيه فى الآيه المباركه تنحل الى هاتين القضيتين أحداهما مفهومها من باب السالبه بانتفاء الموضوع، والأخرى لا مفهوم لها. فحال كلتا القضيتين حال اللقب كما فى أكرم زيداً. ومحل الكلام إنما هو فيما إذا كان الموضوع ثابتا فى المنطوق والمفهوم معاً. غايه الأمر القضيه الشرطيه تدل على ثبوت الحكم للموضوع معلقا على ثبوت الشرط كقولنا: [إن جاءك عالم فأكرمه] فإن هذه القضيه الشرطيه تدل بمنطوقها على أن وجوب الإكرام الثابت للعالم معلق على مجيئه أى ثبوت الإكرام معلق على ثبوت المجيئ، وبمفهومها تدل على انتفاء وجوب الإكرام للعالم بانتفاء مجيئه. فيكون الموضوع وهو العالم ثابت فى كلتا الحالتين فى المنطوق والمفهوم معا. وإذا كان الموضوع جزئيا حقيقيا كقولنا: [إن جاءك زيد فأكرمه] فهى تدل بمنطوقها على ثبوت وجوب الإكرام لزيد معلقا على مجيئه وبمفهومها تدل على عدم وجوب إكرامه عند انتفاء مجيئه. فالموضوع واحد وهو ثابت فى المنطوق والمفهوم.

هذا هو محل الكلام فى القضيه الشرطيه.

وعلى هذا فالآيه المباركه خارجه عن محل الكلام لأن الآيه الكريمه تنحل الى قضيتين شرطيتين أحداهما لها مفهوم ومفهومها السالبه بانتفاء الموضوع وهو ليس بمفهوم فإن كل قضيه لها مفهوم بنحو السالبه بانتفاء الموضوع وأن انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع أمر عقلى وامر قهرى ولا يرتبط بدلاله اللفظ على المفهوم مع أن محل الكلام إنما هو دلاله اللفظ على الانتفاء عند الانتفاء. والأخرى لا مفهوم لها. فكلتا القضيتين حالها حال اللقب.

وقد يجاب عن ذلك بأن وجوب التبين ينحل بانحلال طبيعى النبأ إذ طبيعى النبأ ينحل بانحلال أفراده ووجوب التبين الثابت لطبيعى النبأ ينحل بانحلاله فيثبت وجوب التبين لكل فرد من أفراد النبأ ولكل حصه من حصصه، ولكن مجىء الفاسق بالنبأ إنما هو شرط لوجوب التبين عن النبأ الذى جاء به الفاسق لا عن كل نبأ حتى النبأ الذى جاء به العادل فليس مفهوم الآيه ذلك، فإن الآيه المباركه تدل على ان الفاسق إذا جاء بالنبأ يجب التبين عن نبأه لا عن كل فرد من أفراد النبأ ومنها نبأ العادل.

ولكن هذا الجواب أيضا غير تام.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ

تحصل مما ذكرنا أن المحقق الأصفهانى قد أجاب عن إشكاله بأن المراد من طبيعى النبأ الطبيعى لا بشرط القسمى ومعنى الطبيعى لا بشرط القسمى عدم لحاظ القيد معه أى عدم لحاظ نسبه الفاسق إليه، ولكن هذا الطبيعى يتخصص بخصوصيتين: الخصوصيه الأولى وهى التى جاء بها الفاسق، والخصوصيه الثانيه وهى التى جاء بها العادل.

ولكن تقدم الإشكال فيه حيث أن لازم هذا الجواب أن الموضوع فى جانب المنطوق غير الموضوع فى جانب المفهوم وهذا خارج عن محل الكلام فإن محل الكلام فى القضيه الشرطيه فيما إذا كان الموضوع واحدا فى جانب المفهوم وجانب المنطوق غايه الأمر أن القضيه الشرطيه تدل على ثبوت الجزاء للموضوع بثبوت الشرط وتدل بالمفهوم على انتفاء الجزاء عن الموضوع بانتفاء الشرط، فالموضوع واحد فى المنطوق والمفهوم.

ثم أنه يمكن الجواب عن إشكال المحقق الأصفهانى أيضا بأن هذا الإشكال مبنى على ان يكون وجوب التبين منحل بانحلال طبيعى النبأ فيثبت لكل نبأ وجوب التبين وهذا الوجوب المنحل مطلقا مشروط بمجىء الفاسق وهذا مما لا يمكن الالتزام به، فإن لازم ذلك وجوب التبين عن نبأ العادل أيضا عند مجىء الفاسق بالنبأ وهو غير ممكن بل المراد أن وجوب التبين المنحل بانحلال النبأ مشروط بمجىء الفاسق به فإذا جاء الفاسق بالنبأ وجوب التبين عنه وأما إذا انحل وجوب التبين بانحلال النبأ بمجىء العادل فهو غير مشروط بمجىء الفاسق، فالمشروط بمجىء الفاسق وجوب التبين عن نبأه المنحل بانحلال نبأ الفاسق فإذا كان وجوب التبين مشروطا بانحلال النبأ بمجىء الفاسق به فإذا جاء الفاسق وجب التبين وإلا لم يجب التبين عنه.

ص: ٣٠٣

ولكن هذا الجواب أيضا غير صحيح فإن هذا الجواب مبنى على أن يكون قيد الواجب لا يرجع الى الموضوع لباً وهو قيد للوجوب فقط وليس قيدا للموضوع بل الموضوع مطلق وهذا إنما يصح فيما إذا كان الشرط والقيد من حالات الموضوع كما إذا قال المولى: إن جاءك عالم فأكرمه فإن مجىء العالم شرط وعدم مجيئه ليس بشرط، فللعالم حالتان: حاله المجىء وحاله عدم المجىء، والموضوع هو العالم وله حالتان فوجوب الإكرام معلق على أحدى حالتيه وهى المجىء ففى مثل ذلك لا يكون الشرط

قيـدا مقوما للموضوع فإن الجزاء مقيـد بالشـرط والشـرط قيد للموضوع ولكن ليس قيدا مقوما للموضوع وبانتفاء الشـرط لا ينتفى الموضوع. فإن كان المقام كذلك فعندئذ لا مانع من هذا الجواب.

إلا أن الأمر ليس كذلك فإن الشرط مجىء الفاسق بالنبأ وهو قيد مقوم لطبيعى النبأ ويوجب تخصصه بحصه خاصه من النبأ وهى الحصه التى جـاء بها الفاسق فإذاً يجب التبين عن هـذه الحصه مشـروط بمجىء الفاسق بها وأما وجوب التبين عن طبيعى النبأ فهو ليس مشروطا بمجىء الفاسق وإلا لزم التبين عن نبأ العادل أيضا بمجىء الفاسق به وهو خلاف الضروره والوجدان.

فـإذاً معنى الآـيه المبـاركه أن مجىء الفاسق يوجب تخصـص طبيعى النبأ بحصه خاصه من النبأ وهى الحصه التى جاء بها الفاسـق ووجوب التبين إنما هو عن هذه الحصه عند مجىء الفاسق بها لا عن طبيعى النبأ فعندئذ لا تدل القضـيه على المفهوم بل مفهومها السـالبه بانتفـاء الموضوع، فـإن الفـاسق إذا جـاء بالنبـأ وجب التبين عنه وإذا لم يجىء بالنبأ فلا يجب التبين من باب السالبه بانتفاء الموضوع، والسـالبه بانتفـاء الموضوع ليس من المفهوم بشـىء، فـإن كـل قضـيه حمليه مفهومهـا السـالبه بانتفـاء الموضوع، فالآيه المبـاركه مسـاوقه لقولنـا [يجب التبين عن نبأ الفـاسق]، فلاـ فرق فى المعنى بين قولنـا (إن جـاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وبين قولنا [يجب التبين عن نبأ الفـاسق]، فـإن مفهوم كلتـا القضـيتين السـالبه بانتفـاء الموضوع وتعليق الحكم على الموضوع عقلى فانتفـاؤه بانتفاء الموضوع أيضا كذلك، وهذا ليس من المفهوم فى شىء.

ص: ۳۰۴

فإذاً يرد على هذا الجواب هذا الإشكال.

هذا من ناحيه

ومن ناحيه أخرى قد أورد على دلاله الآيه المباركه على المفهوم السيد الاستاذ(قده) (۱) بأن القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه مسوقه لبيان تحقق الموضوع والقضيه الشرطيه إذا كانت مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها فإن حالها حال اللقب فلا تدل على المفهوم، لأن مفهومها السالبه بانتفاء الموضوع، حيث أن الموضوع فى الآيه المباركه نبأ الفاسق ومن الواضح أن نبأ الفاسق إنما يتحقق بمجىء الفاسق به فيكون الشرط محققا للموضوع وعله لوجود الموضوع وبانتفاء الشرط ينتفى الموضوع وهذا خارج عن محل الكلام فإن محل الكلام فى دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم فيما إذا كان تعليق الحكم أى تعليق الجزاء على الشرط وراء تعليقه على الموضوع وفى طوله وفى مرتبه متأخره عن الموضوع ولا ينتفى الموضوع بانتفاء الشرط، فالموضوع باق، هذا هو محل الكلام فى القضيه الشرطيه ودلالتها على المفهوم، والمقام ليس من ذلک، فإن مجىء الفاسق عله لتحقق الموضوع وبانتفاء مجىء الفاسق ينتفى الموضوع، فلا- يمكن ان يكون تعليق الحكم على الشرط مولويا وراء تعليقه على الموضوع، فإن الحكم يتوقف على الموضوع عقلا- والموضوع يتوقف على الشرط عقلا- بتوقف المعلول على العله والمسبب على السبب فمن أجل ذلک القضيه الشرطيه فى الآيه الكريمه لأنها مسوقه لبيان تحقق الموضوع والشرط محقق للموضوع وعله تامه له فمثل هذه القضيه الشرطيه لا تدل على المفهوم أصلا فإن حالها حال اللقب.

ثم أنه(قده) قد عدل عن ذلک وبنى على أن القضيه الشرطيه تدل على المفهوم. وقد أفاد فى وجه ذلک أن الشرط فى القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه مركب من أمرين:

۱- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج۲، ص۱۶۱.

الأمر الأول: النبأ.

الأمر الثانی: کون الجائی به فاسقا.

فالشرط مرکب من هذین الأمرین، وثبوت وجوب التبین للنبأ عقلی لأن ثبوت الحکم لا یعقل بدون ثبوت الموضوع وأما تعلیق الحکم علی کون الجائی به فاسقا فمولوی فإن وجوب التبین لا یتوقف علی کون الجائی به فاسقا، لأن وجوب التبین یتوقف علی وجود النبأ فقط ولا یتوقف علی کون الجائی به فاسقا، فتعلیق وجوب التبین علی مجیء الفاسق بالنبأ مولوی، فإذا کان مولویا تکون القضیه الشرطیه فی الآیه المبارکه داخله فی محل الکلام فعندئذ تدل علی انتفاء وجوب التبین عن النبأ عند انتفاء مجیء الفاسق وهذا مفهوم للقضیه الشرطیه لأنها بمنطوقها تدل علی ثبوت الجزاء (وجوب التبین) للموضوع (النبأ) بثبوت الشرط أی مجیء الفاسق به، وتدل بمفهومها علی انتفاء وجوب التبین عن النبأ عند انتفاء مجیء الفاسق به، فلا مانع من دلاله القضیه الشرطیه فی الآیه المبارکه علی المفهوم وهذا نظیر قولنا إن جاءک زید وکان عالما فاستقبله فإن الشرط فی المقام مرکب من مجیء زید وکونه عالما، ووجوب الاستقبال یتوقف علی مجیء زید عقلا فإنه إذا لم یجئ فلا معنی للاستقبال، ولا یتوقف علی کونه عالما ومن هنا یکون تعلیق وجوب الاستقبال علی کونه عالما مولویا لا عقلیا، ومع کونه مولویا فالقضیه الشرطیه من هذه الناحیه تدل علی المفهوم، لأنها تدل بمنطوقها علی أنه إذا جاء زید وکان عالما وجب استقباله، واما إذا جاء زید ولم یکن عالما لم یجب استقباله مع أن زید جاء والموضوع موجود وهو زید فالموضوع موجود فی حالتی المنطوق والمفهوم، ولکن الجزاء وهو وجوب الاستقبال ینتفی بانتفاء کونه عالما، ومن الواضح ان الموضوع لا ینتفی بانتفاء کونه عالما، وما نحن فیه أی القضیه الشرطیه فی الآیه المبارکه من هذا القبیل.

ص: ۳۰۶

هذا ما ذكره السيد الاستاذ(قده).

وللمناقشه فيه مجال ثبوتا وإثباتا.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ

تحصل مما ذكرنا أن ما ذكره السيد الأستاذ(قده) من أن الشرط فى القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه مركب من أمرين أحدهما طبيعى النبأ والآخر مجىء الفاسق به وارتباط الحكم بطبيعى النبأ عقلى وذاتى وأما ارتباطه بأحد جزئى الشرط وهو مجىء الفاسق به فمولوى لأن الحكم وهو وجوب التبين لا يتوقف على مجىء الفاسق عقلا فلهذا يكون ثبوته وتعليقه عليه مولويا وأما وجوب التبين فهو يتوقف على وجود النبأ ولهذا يكون توقفه عليه عقليا.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده).

وللمناقشه فيه مجال إثباتا وثبوتا.

أما إثباتا فلأن القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه ظاهره عرفا فى أن الموضوع هو نبأ الفاسق لا طبيعى النبأ (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) (١) فوجوب التبين عن نبأ الفاسق فى القضيه الشرطيه فى الآيه الكريمه ظاهر عرفا فى أن الموضوع هو نبأ الفاسق والشرط محقق لهذا الموضوع فمن أجل ذلك تكون القضيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها.

فهنا ارتباط واحد وهو ارتباط الحكم بالموضوع وليس هنا ارتباط آخر وهو ارتباطه بالشرط لأن الشرط قيد الموضوع وارتباط الحكم بالموضوع المقيد بهذا القيد فلهذا لا مفهوم لها.

وأما كون الموضوع طبيعى النبأ فهو بحاجه الى قرينه ولا قرينه فى المقام لا من الخارج ولا من الداخل، أما من الخارج فالأمر واضح فليس هنا أى دليل يدل على ان المراد من النبأ فى الآيه الكريمه هو طبيعى النبأ فليس هنا قرينه خارجيه تدل على ان النبأ الموجود فى القضيه الشرطيه هو طبيعى النبأ وهو الموضوع. واما القرينه الداخليه فهى متوقفه على توفر أمرين:

١– الحجرات/السوره۴۹، الآيه۶.

الأمر الأول: أن تكون كلمه النبأ معرفه باللام لأنها لو كانت كذلك فهى تدل على افتراض وجود النبأ فى المرتبه السابقه على مجىء الفاسق به فبطبيعه الحال يكون المراد من النبأ هو طبيعى النبأ والفاسق إنما جاء بحصه خاصه من هذا النبأ.

لكن المفروض أن كلمه النبأ ليست معرفه باللام فى الآيه المباركه فمن هذه الناحيه لا يمكن ان يراد من النبأ طبيعى النبأ.

الامر الثانى: أن تكون كلمه النبأ متقدمه على الشرط فى الآيه المباركه، فإذا فرضنا أن الآيه كانت كذلك(النبأ إن جاء الفاسق به فتبينوا) بأن تكون كلمه النبأ متقدمه على الشرط فتقدمها يدل على أنها موجوده فى مرتبه متقدمه على الشرط، فبطبيعه الحال يكون المراد من النبأ طبيعى النبأ ومجىء الفاسق به يوجب تخصصه بحصه خاصه من النبأ فوجوب التبين ثابت لطبيعى النبأ عقلا وثبوته لطبيعى النبأ عقلى وذاتى، واما ثبوت وجوب التبين لمجىء الفاسق به فمولوى لأن وجوب التبين لا يتوقف على مجىء الفاسق لكن المولى علق وجوب التبين عن النبأ بمجىء الفاسق به.

فإذاً لا يمكن ان يراد من النبأ فى القضيه الشرطيه فى الآيه الكريمه طبيعى النبأ ولا قرينه على ذلك لا من الخارج ولا من الداخل، فإن القضيه الشرطيه فى الآيه الكريمه ظاهره بحسب المتفاهم العرفى أن الموضوع هو نبأ الفاسق فعندئذ تكون القضيه الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها ومفهومها سالبه بانتفاء الموضوع.

هذا بحسب مقام الإثبات.

واما بحسب مقام الثبوت فإن دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم منوطه بتوفر أمور:

الأمر الأول: ان يكون الشرط قيدا للحكم أى يكون الشرط قيدا لمفاد الهيئه وهو الحكم. وليس قيدا للموضوع وإلا لكان حاله حال اللقب فلو كان الشرط قيدا للموضوع فالقضيه الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها وحالها حال اللقب.

الأمر الثاني: ان يكون الحكم وهو الجزاء أى وجوب التبين فى الآيه المباركه معلقا على الشرط بعد فرض وجود الموضوع وارتباط الحكم بالموضوع وفى مرتبه متأخره عن ارتباط الحكم بالموضوع وفى طوله فإن ارتباط الحكم بالموضوع عقلى وذاتى ونقصد بالذاتى ذاتى باب البرهان وأما ارتباط الحكم بالشرط فيكون مولويا. فهنا ارتباطان ارتباط الحكم بالموضوع والمرتبط شخص الحكم وهو ذاتى وعقلى حيث لا يتصور ثبوت الحكم بدون ثبوت الموضوع وأما ارتباط الحكم بالشرط باعتبار انه لا يتوقف على الشرط فيكون ارتباطه مولوى. أما ارتباط الجزاء بالشرط فيكون مولويا وفى طول ارتباط الحكم بالموضوع وفى مرتبه متأخره عنه كما فى مثل قولنا: [إن جاءك عالم فأكرمه] فالموضوع هو العالم ووجوب الإكرام مرتبط به فى المرتبه السابقه على الشرط فإن وجوب الإكرام مرتبط بالعالم ولكن الشارع علق وجوب الإكرام بمجيئه فإذا جاء فأكرمه وإن لم يجيء لم يجب إكرامه فوجوب الإكرام المرتبط بالعالم هذا الوجوب معلق على الشرط وهذا التعليق من الشارع فيكون مولويا وإلا فوجوب إكرام العالم لا يتوقف على مجيئه فيمكن إكرامه فى بلده أو بيته ولا يتوقف على مجيئه ولكن الشارع يرى مصلحه فى ذلك فعلق وجوب إكرامه على المجيئ وبانتفاء هذا الشرط وهو المجيء ينتفى وجوب إكرامه فلا يجب إكرامه فلو كان الشرط قيدا للموضوع لكانت القضيه الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها.

الأمر الثالث: أن يكون ارتباط الجزاء فى القضيه الشرطيه بالشرط مولويا أى بعنايه من المولى واما ارتباط الحكم بالموضوع فيكون عقليا فالقضيه الشرطيه إذا كانت مسوقه لبيان تحقق الموضوع بأن يكون الشرط قيدا مقوما للموضوع وموجدا له وينتفى الموضوع بانتفائه فهنا ارتباط واحد للحكم وهو ارتباطه بالموضوع بتمام قيوده ومنها الشرط، وإما إذا كان الشرط قيدا للحكم فقط دون الموضوع فهنا ارتباطان ارتباط الحكم بالموضوع وهو عقلى وارتباط الحكم بالشرط وهو مولوى وبعنايه من المولى.

ثم أن هـذه الشـروط وهذه العناصـر التى هى من مقومات القضـيه الشـرطيه الداله على المفهوم وإن كانت مختلفه صوره إلا أنها متحـده فى الجوهر، فـإن الشـرط إذا كـان قيـدا للحكم فبطـبيعه الحـال هو ملحوظ فى طول لحـاظ الموضوع لا ـ فى مرتبه لحـاظ الموضوع فـإذا كـان الأـمر كـذلك فبطبيعه الحال يكون تعليق الحكم على الشـرط فى طول ارتباط الحكم بالموضوع وفى مرتبه متـأخره عنه وامـا ارتبـاط الحكم بـالموضوع فهو فى مرتبه سـابقه على ارتبـاط الحكم بالشـرط وإذا كان الأمر كـذلك فلا محاله يكون ارتبـاط الحكم بالشـرط مولويـا لا ـ عقليـا. فـإذاً هنـا ارتباطـان ارتباط الحكم بالموضوع أى ارتباط الجزاء بالموضوع عقلى وارتباط الجزاء بالشرط مولوى، فمثل هذه القضيه الشرطيه تدل على المفهوم.

وعلى هـذا فننظر الى القضـيه الشـرطيه فى الآيه المباركه فهل هـذه القضـيه الشـرطيه متوفره فيها هـذه العناصـر الثلاثه او لا تكون متوفره فيها؟

الظاهر بحسب المتفاهم العرفى هذه العناصـر غير متوفره فيها لأن ظاهر القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه أن الشرط قيد للموضوع ومقـوم للموضوع ومحقق له وبانتفـائه ينتفى الموضوع فليس هنـا إلا ـ ارتبـاط واحـد ارتبـاط الجزاء بـالموضوع بتمـام قيوده ومنها الشـرط فليس للشرط ارتباط بالجزاء مستقلا فهنا ارتباط واحد وهو عقلى وهو ارتباط الجزاء بالموضوع بتمام قيوده ومنها الشرط، ولهـذا لا مفهوم لها إذا كانت مسوقه لبيان تحقق الموضوع او كان القيـد قيـدا للموضوع ومقوما له فمثل هذه القضـيه الشـرطيه لا تـدل على المفهوم، فالآـيه المبـاركه غير متوفر فيهـا هـذه العناصـر الثلاـثه، لأن العنصـر الأول غير متوفر فيها وهو ان الشـرط قيـدا للحكم لا للموضوع وفى الآيه المباركه الشرط قيد للموضوع.

فمن أجل ذلك القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه لا تدل على المفهوم.

ص: ۳۱۰

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ.

ذكرنا أن السيد الاستاذ(قده) قد بنى على أن القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه تدل على المفهوم.

بتقريب أن الشرط مركب من جزئين: أحدهما طبيعى النبأ والآخر مجىء الفاسق به. وارتباط الحكم بالجزء الأول من الشرط عقلى وذاتى وأما ارتباطه بالجزء الثانى وهو مجىء الفاسق مولوى فإن الحكم لا يتوقف عليه.

فعندئذ يكون معنى الآيه المباركه أن الجائى بالنبأ إن كان فاسقا فتبينوا وإن كان عادلا لم يجب التبين.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده) .

وللمناقشه فيه مجال.

ويقع الكلام هنا فى جهات :

الجهه الأولى: أن الشرط فى القضيه الشرطيه إن كان مسوقا لبيان لتحقق الموضوع فيها فهو عين الموضوع فى الخارج فإن الشرط والموضوع موجودان فى الخارج بوجود واحد وإن كان هناك اختلاف بينهما ولكن هذا الاختلاف اعتبارى كالإيجاد والوجود فإنهما موجودان فى الخارج بوجود واحد ولكن الاختلاف بينهما بالاعتبار فالإيجاد بالإضافه الى الفاعل والوجود بالإضافه الى الفعل، وإلا فهما موجودان بوجود واحد فى الخارج. وكذلك الشرط إذا كان مسوقا لبيان تحقق الموضوع فهو مع الموضوع موجودان بوجود واحد فلا معنى لكون الشرط مركبا.

وأما إذا كان الشرط مباينا للموضوع وجودا وذاتا كما إذا قال المولى: [إن جاءك عالم فأكرمه] فإن الشرط مباين للموضوع وجودا وذاتا فإن الشرط مجىء العالم والموضوع هو العالم فهما متغايران وجودا وذاتا فى الخارج فعندئذ أيضا لا معنى للتركيب.

فما ذكره السيد الاستاذ(قده) من أن الشرط فى الآيه المباركه مركب لا يمكن المساعده عليه. فإن فى الآيه المباركه الشرط ليس مركبا من طبيعى النبأ ومجىء الفاسق به فإن مجىء الفاسق إن كان مسوقا لبيان تحقق الموضوع فهو عين الشرط فى الخارج وإن كان مخالفا كما إذا كان الموضوع طبيعى النبأ فعندئذ يكون الشرط مباينا للموضوع وجودا فلا معنى للتركيب.

ص: ٣١١

الجهه الثانيه: أن الموضوع إذا كان طبيعى النبأ فأيضا لا يمكن أن تدل القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه على المفهوم. فإن طبيعى النبأ إن كان ملحوظا بنحو الاستغراق والعموم الشمولى فعندئذ ينحل وجوب التبين بانحلال النبأ فيثبت لكل فرد من أفراد النبأ وجوب، فالنبأ ان كان مشروطا بمجىء الفاسق ولا يمكن الأخذ به، إذ لا يمكن أن يكون مجىء الفاسق بالنبأ شرطا لوجوب

كل نبأ وإن كان نبأ العادل فهذا خلاف الضروره والوجدان ولا يمكن الأخذ به.

وإن كان المراد من النبأ الطبيعى لا بشرط القسمى أى لم يلحظ معه أى قيد فإن معنى الطبيعى الا بشرط عدم لحاظ قيد معه. فعندئذ هذا الطبيعى يتخصص بخصوصيه خاصه وهى الحصه التى جاء بها الفاسق، وهنا حصه أخرى وهى الحصه التى جاء بها العادل. فموضوع وجوب التبين ليس طبيعى النبأ بل موضوعه طبيعى النبأ الموجود فى ضمن حصه خاصه وهى الحصه التى جاء بها الفاسق فيجب التبين عنه ووجوب التبين ثابت لطبيعى النبأ المتخصص بخصوصيه حصه أخرى وهى الحصه التى جاء بها العادل.

وعلى هذا فالموضوع فى المنطوق غير الموضوع فى المفهوم ومثل هذه القضيه الشرطيه خارجه عن محل الكلام فإن محل الكلام إنما هو فيما إذا كان الموضوع فى المنطوق والمفهوم واحدا، ولكن منطوق القضيه يدل على ثبوت الجزاء للموضوع عند ثبوت الشرط، والمفهوم يدل على انتفاء الجزاء عن الموضوع عند انتفاء الشرط مع أن الموضوع باق. فمحل الكلام إنما هو فيما إذا كان الموضوع فى المنطوق والمفهوم واحدا. وأما إذا كان الموضوع فى المنطوق شىء وفى المفهوم شىء آخر فهو خارج عن محل الكلام.

الجهه الثالثه: قد ذكرنا ان وجوب التبين ليس وجوبا نفسيا ولا وجوبا غيريا ولا وجوبا طريقيا. بل هو وجوب إرشادى، فوجوب التبين إرشاد الى عدم حجيه نبأ الفاسق وعدم وجوب التبين إرشاد الى حجيه نبأ غير الفاسق. ومن الواضح ان الحجيه مجعوله للموضوع المقدر وجوده بنحو القضيه الحقيقيه، فالقضيه فى الآيه المباركه قضيه حقيقيه والموضوع فى القضيه الحقيقه قد أخذ مفروض الوجود فى الخارج أى سواء كان موجودا فى الخارج أم لا. والحكم مجعول للأفراد فى الخارج المندرجه تحت عنوان عام كعنوان خبر الثقه، فالحجيه مجعوله لأفراد خبر الثقه، وعدم الحجيه مجعول لكل الأفراد المندرجه تحت خبر الفاسق فالموضوع فى القضيه الحقيقيه قد أخذ مفروض الوجود سواء كان فى الخارج موجودا أم يوجد فيما بعد.

فـإذاً المراد من النبأ ليس هو طبيعى النبأ لا الطبيعى بنحو العموم الاستغراقى ولا الطبيعى بنحو لا بشرط القسمى بل الموضوع فى القضيه الشرطيه قد أخذ مفروض الوجود فى الخارج. فالقضيه الشرطيه فى الآيه المباركه قضيه حقيقيه، والموضوع قد أخذ فيها مفروض الوجود فمتى وجد الموضوع وجد الحكم ومع وجود الموضوع يكون الحكم فعليا فإذا وجد الموضوع فى المستقبل فالحكم أيضا يوجد فى المستقبل كما فى جعل وجوب الحج على المستطيع وكجعل وجوب الصلاه على البالغ العاقل فإن وجوب الصلاه مجعول على كل بالغ وعاقل وقادر بنحو القضيه الحقيقيه والبالغ العاقل القادر قد أخذ مفروض الوجود فى الخارج فإن كان موجودا فوجوب الصلاه فى حقه فعلى.

والحجيه فى المقام كذلك فإذاً ليس المراد من النبأ طبيعى النبأ بل المراد أن النبأ قد أخذ مفروض الوجود فى الخارج، ولهذا ترجع القضيه الحقيقيه لبا الى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول.

فالنتيجه ان الآيه المباركه لا تدل على المفهوم فإن مفهومها سالبه بانتفاء الموضوع إذ لا شبهه فى أن الآيه المباركه ظاهره فى أن كل فرد من أفراد خبر الفاسق إذا وجد فى الخارج وجد وجوب التبين. فيكون كل فرد من أفراد خبر الفاسق موضوع لوجوب التبين، والمفروض ان مجيء الفاسق به محقق له ومسوق لبيان تحققه فمن أجل ذلك لا مفهوم للآيه المباركه.

ثم أن للمحقق الخراسانى (۱) كلاما. وحاصله أن القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها، ومع ذلك تدل على حصر عدم الحجيه بخبر الفاسق ومن هذه الناحيه تدل على حجيه خبر العادل، حيث ان الآيه المباركه تدل على عدم حجيه خبر الفاسق حصرا وعلى ضوء هذا الحصر تدل على حجيه خبر العادل.

۱- كفايه الأصول، المحقق الخراسانى، ص۲۹۶.

وما أفاده(قده) غريب فإن القضيه الشرطيه إذا كانت مسوقه لبيان تحقق الموضوع فهى قضيه حمليه وهى تدل على ثبوت الحكم للموضوع وأما انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع فهو أمر قهرى ولا يرتبط بدلاله القضيه. ومن الواضح ان القضيه الحقيقيه لا تنظر إلى قضيه أخرى لا نفيا ولا إثباتا، فإذا قال المولى: [أكرم زيدا] فإنه يدل على وجوب إكرام زيد واما ان أكرام عمرو واجب او ليس بواجب فهذه القضيه غير ناظره إليه لا نفيا ولا إثباتا.

وعلى هذا فالقضيه الشرطيه فى الآيه المباركه التى هى فى الحقيقه قضيه حمليه تدل على وجوب التبين عن خبر الفاسق ولا نظر لها الى خبر العادل لا نفيا ولا إثباتا.

نعم دلاله هذه القضيه على عدم وجوب التبين عن خبر العادل بأحد امرين:

الأمر الأول: الالتزام بدلاله القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه على المفهوم. وحينئذ تكون الآيه الشريفه داله بمفهومها على عدم وجوب التبين عن خبر العادل.

الأمر الثانى: ان تكون الآيه المباركه متضمنه لأداه الحصر.

والمفروض أن كلا الأمرين مفقود فلا تدل الآيه على المفهوم، ولا تكون مشتمله على أداه الحصر.

فالنتيجه أن ما ذكره المحقق الخراسانى لا يمكن المساعده عليه.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ

ذكر بعض المحققين(قده) (١) على ما فى تقرير بحثه ان القضيه الشرطيه تنقسم إلى أقسام:

القسم الأول: القضيه الشرطيه المسوقه لبيان تحقق الموضوع كقولنا: [إن رزقت ولدا فاختنه] و[إذا طلعت الشمس فالنهار موجود].

القسم الثانى: ان يكون الموضوع الجامع بين الشرط وبين غيره مثلا فى الآيه المباركه الموضوع هو طبيعى النبأ والشرط إنما هو حصه خاصه من النبأ وهى الحصه التى جاء بها الفاسق فهذه الحصه شرط والشرط غير الموضوع والاختلاف بينهما فى الكليه والفرديه.

١- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد الشهيد للسيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ج٤، ص٣٥١.

القسم الثالث: أن يكون الشرط من حالات الموضوع كما فى مثل [إن جاءك زيد فأكرمه] أو [إن جاءك عالم فأكرمه] فإن

مجیء العالم من حالات العالم فهو من الحالات الطارئه علی الموضوع.

وعلی هذا فلا شبهه فی أن القسم الأول من القضیه الشرطیه خارجه عن محل الکلام وحالها حال القضیه الحملیه فلا تدل علی المفهوم لأن الشرط والموضوع شیء واحد فی الخارج وتعلیق الجزاء علی الموضوع تعلیق واحد ولیس هنا تعلیقان للجزاء أحدهما علی الموضوع والآخر علی الشرط فلا یکون الحکم فی هذه القضیه إلا ثبوت واحد وهو ثبوته لموضوعه وارتباطه به لأن الشرط عین الموضوع فی الخارج أو أنه جزء الموضوع او انه قید مقوم للموضوع فعلی جمیع التقادیر ارتباط الحکم بالموضوع ارتباط واحد ولیس هنا ارتباطان.

وأما القسم الثانی فالقضیه الشرطیه فی هذا القسم تدل علی المفهوم لأن الموضوع باق ولا ینتفی بانتفاء الشرط لأن الطبیعی لا ینتفی بانتفاء فرده والمفروض ان الموضوع طبیعی النبأ والشرط هو فرده الذی جاء به الفاسق، فالقضیه الشرطیه تدل بمفهومها علی ثبوت وجوب التبین لطبیعی النبأ عند مجیء الفاسق بحصه منه وتدل بمفهومها علی انتفاء وجوب التبین عن طبیعی النبأ عند عدم مجیء الفاسق بحصه منه.

فالقسم الثانی من القضیه الشرطیه لا شبهه فی دلالته علی المفهوم.

وأما القسم الثالث فهو واضح أنه داخل فی محل الکلام لأن الشرط من حالات الموضوع ولیس حصه من الموضوع او فردا منه کمجیء العادل او العالم او مجیء زید فلا شبهه فی ان هذا القسم من القضیه الشرطیه یدل علی المفهوم داخل فی محل الکلام.

وإنما الکلام فی أن أی قسم من هذه الأقسام ینطبق علی القضیه الشرطیه فی الآیه المبارکه؟

ذكر(قده) على ما فى تقرير بحثه أن القسم الثانى ينطبق على القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه وأن الموضوع هو طبيعى النبأ والشرط حصه خاصه منه وهى الحصه التى جاء بها الفاسق وهنا حصه أخرى من الموضوع وهى الحصه التى جاء بها العادل.

فيكون معنى الآيه المباركه إن جاءكم فاسق بنبأ وجب التبين عن طبيعى النبأ وإن جاءكم عادل بنبأ لم يجب التبين عن طبيعى النبأ.

وعلى هذا فالقضيه الشرطيه فى الآيه المباركه تدل على المفهوم.

وللمناقشه فيه مجال من وجوه:

الوجه الأول: انه لا شبهه فى أن القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه ظاهره فى أن الموضوع نبأ الفاسق، وعلى هذا فالقضيه الشرطيه فى الآيه المباركه داخله فى القسم الأول لأنها مسوقه لبيان تحقق الموضوع فإن الموضوع نبأ الفاسق وهو إنما يتحقق بمجيء الفاسق به فإذا جاء به الفاسق تحقق الموضوع وإن لم يجئ به الفاسق لم يتحقق الموضوع.

ودعوى ان ضمير التبين يرجع الى طبيعى النبأ فهو الموضوع فى الآيه الكريمه مدفوعه إذ لا شبهه فى أن ضمير التبين يرجع الى نبأ الفاسق لا الى طبيعى النبأ. وقد تقدم ان إراده طبيعى النبأ منوط بأحد امرين:

الأمر الأول: أن تكون كلمه النبأ معرفه بلام الجنس وحينئذ تدل اللام على ان المراد نه طبيعى النبأ أى جنس النبأ وحينئذ يكون الموضوع هو طبيعى النبأ لا النبأ الخاص وهو نبأ الفاسق.

ولكن الأمر ليس كذلك فإنّ كلمه النبأ ليست معرفه فى الآيه الكريمه بلام الجنس.

الأمر الثانى: ان تكون كلمه النبأ متقدمه على الشرط والمفروض فى الآيه الكريمه ليس كذلك فإن كلمه النبأ متأخره عن الشرط لا متقدمه عليه فإن الوارد فى الآيه المباركه إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولم يرد فى الآيه المباركه النبأ إن جاء الفاسق به وجوب التبين عنه. فإذاً لا تكون كلمه النبأ متقدمه على الشرط بل هى متأخره عنه ولهذا تكون الآيه الكريمه ظاهره فى أن القضيه الشرطيه فيها مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا تدل على المفهوم.

الوجه الثانی: مع الإغماض عن ذلک وتسلیم ما ذکر فلا یمکن ان یکون الموضوع طبیعی النبأ لأن الموضوع لو کان کذلک کان المعنی وجوب التبین عن طبیعی النبأ عند مجیء الفاسق بفرد منه، واما إذا جاء العادل بفرد منه وبحصه منه لم یجب التبین عن طبیعی النبأ، ومن الواضح ان طبیعی النبأ ینطبق علی نبأ الفاسق ونبأ العادل معا أی علی کل نبأ متحقق فی الخارج لأن انطباق الطبیعه علی أفرادها قهری، فطبیعی النبأ کما ینطبق علی نبأ الفاسق کذلک ینطبق علی نبأ العادل فکیف یمکن وجوب التبین عن طبیعی النبأ المنطبق علی نبأ العادل فلازم ذلک أن الفاسق إذا جاء بحصه من النبأ وبفرد منه وجوب التبین عن طبیعی النبأ وإن کان منطبقا علی نبأ العادل وهذا مما لا یمکن الالتزام به وهو خلاف الضروره والوجدان.

وکذلک الحال فی طرف المفهوم فإن العادل إذا جاء بفرد من النبأ وبحصه خاصه منه لم یجب التبین عن طبیعی النبأ وإن کان منطبقا علی نبأ الفاسق فمعناه انه لم یجب التبین عن نبأ الفاسق باعتبار انه فرد من النبأ ومصداق لطبیعی النبأ والمفروض نفی وجوب التبین عن طبیعی النبأ وهذا مما لا یمکن الالتزام به ومعناه انه لا فرق بین نبأ العادل ونبأ الفاسق.

فمن أجل لا یمکن ان یکون الموضوع فی الآیه المبارکه طبیعی النبأ والشرط حصه خاصه منه وهی الحصه التی جاء بها الفاسق

الوجه الثالث: لو تنزلنا عن ذلک وفرضنا ان الموضوع هو طبیعی النبأ المتخصص بحصه خاصه وهی الحصه التی جاء بها الفاسق والحصه التی جاء بها العادل فی طرف المفهوم فإن المراد من أن الموضوع طبیعی النبأ الطبیعی المتخصص بحصه خاصه وهی الحصه التی جاء بها الفاسق فإن الفاسق إذا جاء بنبأ یوجب تخصص الطبیعی بحصه خاصه وکذلک العادل إذا جاء بنبأ یوجب تخصص طبیعی النبأ بحصه خاصه.

ولكـن على هـذا يلزم إشـكال أن الموضـوع فى المنطـوق غير الموضـوع فى المفهـوم لأـن الموضـوع فى المنطـوق طـبيعى النبأ المتخصـص بحصه خـاصه وهى الحصه التى جـاء بهـا الفاسق والموضوع فى المفهوم طبيعى النبأ المتخصـص بحصه خاصه وهى الحصه التى جـاء بهـا العادل. فيكون موضوع المنطوق غير موضوع المفهوم ومثل ذلك خارج عن محل الكلام فإن محل الكلام فى دلاله القضـيه الشـرطيه على المفهوم فى ان يكون الموضوع فى المنطوق والمفهوم واحدا غايه الأمر ان القضـيه الشـرطيه تدل بمنطوقهـا على ثبـوت الجزاء للموضوع عنـد ثبوت الشـرط وبمفهومهـا تـدل على انتفـاء الجزاء عن الموضوع عنـد انتفـاء الشـرط والموضوع على كلا التقـديرين شـىء واحـد كما فى [إن جاءك عالم فأكرمه] فالموضوع هو العالم وهذه القضـيه الشـرطيه تدل على وجوب إكرام العالم عنـد مجيئه وتـدل بمفهومها على انتفاء وجوب إكرام العالم عند عدم مجيئه فيكون الموضوع هو العالم فى المنطوق والمفهوم فهذه القضيه الشرطيه هى محل الكلام.

واما فى المقام فالموضوع فى المنطوق غير الموضوع فى المفهوم وهو خارج عن محل الكلام.

هذا مضافا إلى انه على هذا تكون القضـيه الشرطيه فى الآيه المباركه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فإن الموضوع حصه خاصه من النبـأ وهـذه الحصه إنمـا توجـد بمجىء الفاسق بها وإذا لم يجئ الفاسق فلا وجود لها فيكون الشـرط محقق للموضوع، فلا مفهوم لها.

الوجه الرابع: مـا ذكرناه من ان القضـيه الشـرطيه فى الآيه المباركه الموضوع ليس هو طبعى النبأ والموضوع أفراد النبأ لأن القضـيه الشـرطيه فى الآـيه المبـاركه قضـيه حقيقيه لا قضـيه طبيعيه والموضوع فى القضـيه الحقيقيه قـد أُخـذ مفروض الوجود فى الخارج فيكون الموضوع هو الأفراد سواء كانت موجوده ام كانت معدومه ولكنها توجد فى المستقبل، فالموضوع هو الأفراد ولكن تحت عنوان عـام، فموضوع الحجيه الأـفراد المنـدرجه تحت عنوان انـتزاعى وهو خبر العـادل وموضوع عـدم الحجيه الأـفراد المنـدرجه تحت عنوان عام وهو خبر الفاسق.

ص: ٣١٨

وعلى هذا فلا محاله تكون القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فإذا جاء الفاسق بفرد من النبأ وجوب التبين عنه ومن الواضح ان مجيء الفاسق بالنبأ محقق للموضوع وهو الفرد.

فإذاً القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه مسوقه لبيان تحقق الموضوع فلا تدل على المفهوم.

فالنتيجه ان ما ذكره بعض المحققين على ما فى تقرير بحثه لا يمكن المساعده عليه.

وأما القسم الثالث فعدم انطباقه على القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه واضح لأنه تصرف فى الآيه المباركه لأن الموضوع فى القسم الثالث نبأ المخبر إن جاء به الفاسق وجوب التبين عنه فيكون الفسق من حالات الموضوع وبانتفاء الفسق لا ينتفى الموضوع كالمجيء الذى هو من حالات الموضوع الذى هو العالم مثلا.

ولكن لا يمكن تطبيق الآيه المباركه على ذلك فإن صيغه الآيه المباركه لا تنسجم مع هذا القسم وهو مجرد افتراض لا واقع موضوعى له بالنسبه الى الآيه المباركه نعم هو فى نفسه صحيح إذا كانت القضيه الشرطيه كذلك بأن يكون الشرط من حالات الموضوع فتكون القضيه داله على المفهوم وداخله فى محل البحث.

ثم انه قد يستشكل على دلاله الآيه المباركه على المفهوم بأن مفادها إرشاد الى عدم حجيه خبر الفاسق ومرد الإرشاد الى الأخبار عن عدم حجيه خبر الفاسق والقضيه الشرطيه إذا كانت اخباريه فلا تدل على المفهوم وإنما تدل على المفهوم إذا كانت إنشائيه. وحيث ان مفاد الآيه المباركه إرشاد واخبار عن عدم حجيه خبر الفاسق ولا تتكفل حكما شرعيا مولويا فلا تدل على المفهوم.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ

الى هنا قد تبيّن أن الآيه المباركه لا تدل على المفهوم والقضيه الشرطيه فيها مسوقه لبيان تحقق الموضوع لأن الموضوع فى القضيه الشرطيه فيها هو نبأ الفاسق ونبأ الفاسق إنما يتحقق بمجيئه فيكون الشرط قيدا مقوما للموضوع ومحققا له ولا فرق من هذه الناحيه بين أن يكون الشرط عين الموضوع فى الخارج او جزئه او قيده المقوم له، فعلى جميع التقادير يكون الحكم معلق على الموضوع بتمام قيوده وبتمام أجزائه فليس هنا إلا تعليق واحد وهو تعليق الحكم على الموضوع وهو تعليق عقلى وانتفاؤه بانتفاء الموضوع قهرى وليس من المفهوم بشيء.

ص: ٣١٩

فمن أجل ذلك القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه لا تدل على المفهوم.

الوجه الثانى: فى عدم دلاله الآيه المباركه على المفهوم من جهه ان الآيه المباركه إرشاد الى عدم حجيه خبر الفاسق ومرد الإرشاد الى الأخبار فكأن المولى أخبر عن عدم حجيه خبر الفاسق إذا جاء به، والقضيه الشرطيه إذا كانت خبر فلا تدل على

المفهوم.

وعلى هذا فالقضيه الشرطيه فى الآيه المباركه بما أن مفادها إخبار ولا تكون متكفله للحكم الشرعى المولوى فلا تدل على المفهوم.

ولكن هذا الوجه غير تام وذلك لما ذكرنا من أن دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم منوط بأن تتوفر فى القضيه الشرطيه الأركان الثلاثه.

الركن الأول: ان يكون الشرط قيدا للحكم لا للموضوع بمعنى أن الموضوع لا ينتفى بانتفاء الشرط فالشرط لا يكون قيدا مقوما للموضوع بل هو قيد للحكم وأجنبى عن الموضوع.

الركن الثانى: أن يكون تعليق الجزاء على الشرط وراء تعليقه على الموضوع وفى مرتبه متأخره عنه وفى طوله.

الركن الثالث: أن يكون تعليق الجزاء على الشرط مولويا وبعنايه من المولى واما تعليق الحكم على الموضوع فهو عقلى وذاتى حيث لا يتصور ثبوت الحكم بدون ثبوت الموضوع.

فإذا توفرت فى القضيه الشرطيه هذه الأركان الثلاثه فهى تدل على المفهوم بلا فرق بين أن تكون القضيه الشرطيه إنشائيه أم كانت اخباريه.

وعلى هذا فالموضوع فى الآيه المباركه إن كان طبيعى النبأ فعندئذ تتوفر الأركان الثلاثه فالموضوع طبيعى النبأ والشرط مجىء الفاسق به فالشرط ليس محققا للموضوع وليس قيدا مقوما له وبانتفاء الشرط لم ينتف الموضوع فعندئذ يكون معنى الآيه المباركه إن جاء الفاسق بالنبأ وجب التبين عنه وإن جاء العادل به لم يجب التبين، فتدل الآيه المباركه على المفهوم سواء كان مفادها الإنشاء او كان مفادها الأخبار.

ولكن تقدم أنه لاـ يمكن ان يكون الموضوع طبيعى النبأ هذا مضافا إلى أن القضيه الشرطيه فى الآـيه المباركه قضيه حقيقيه وليست قضيه طبيعيه كى يكون الموضوع طبيعى النبأ والقضيه الحقيقيه الموضوع فيها قد أخذ مفروض الوجود فى الخارج فإن الموضوع هو الأفراد الخارجيه سواء كانت محققه فى الخارج ام مقدره وستوجد فى المستقبل. فالموضوع هو الأفراد تحت عنوان عام انتزاعى كخبر الفاسق او خبر العادل وما شاكل ذلك.

فإذا كان الموضوع فى الآـيه المباركه أفراد النبأ لا طبيعى النبأ، لأن وجوب التبين إذا كان إرشادا الى عدم حجيه أخبار الفاسق كما ان عدم وجوب التبين إرشاد الى حجيه خبر العادل فمن الواضح ان الحجيه موضوعها الأـفراد الخارجيه وليس موضوعها طبيعى النبأ وكذلك موضوع عدم الحجيه فمن اجل ذلك تكون القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه قضيه حقيقيه، والموضوع فيها قد أخذ مفروض الوجود فى الخارج.

فالنتيجه ان هذا الإشكال غير صحيح لو قلنا بتماميه دلاله الآيه المباركه على المفهوم بأن كانت الأركان الثلاثه متوفره فيها سواء كان مفادها الخبار أم كان مفادها الإنشاء.

ثم ان مفاد الآيه المباركه وإن كان إرشادا إلا انه يتضمن المولويه أيضا فإنه إرشاد الى عدم الحجيه وحكم الشرع بعدم الحجيه او حكم الشرع بالحجيه حكم مولوى، فالآـيه إرشاد الى حجيه خبر العادل وإرشاد الى عدم حجيه خبر الفاسق وهذا الإرشاد تضمن جعل الحكم المولوى نظير الأوامر والنواهى الوارده فى العبادات والمعاملات كالأمر بالستر فى الصلاه او بالقراءه فيها فهو امر إرشادى الى جزئيه القراءه فى الصلاه وشرطيه الستر فيها وهكذا الأمر بالطهاره فى الصلاه فهو إرشاد الى شرطيه الطهاره فى الصلاه، والشرطيه حكم مولوى.

واما فى الدلاله على المفهوم فلا فرق بين أن يتضمن الإخبار الحكم المولوى أو يكون إخبارا صرفا فالقضيه الخبريه إذا توفرت فيها الأركان الثلاـثه فهى تدل على المفهوم وإن كانت اخباريه محضه فلا فرق من هذه الجهه بين القضايا الشرطيه الإنشائيه والقضايا الشرطيه الإخباريه فى الدلاله على المفهوم فالدلاله على المفهوم منوطه بتوفر الأركان الثلاثه إخباريه كانت القضيه أو إنشائيه.

إلى هنا قد تبين أن الآيه المباركه لا تدل على المفهوم من جهه مفهوم الشرط.

الجهه الثانيه: الاستدلال بالآيه المباركه على عدم حجيه خبر الفاسق بمفهوم الوصف.

وقد استدل على ذلك بوجوه عمدتها وجهان:

الوجه الأول: ما ذكره (۱) السيد الاستاذ(قده) وحاصله: ان الوصف يدل على المفهوم لا كمفهوم الشرط فإن مفهوم الشرط انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط وانتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الشرط واما مفهوم الوصف فهو ليس كذلك فإن الوصف يوجب تخصيص الحكم بحصه خاصه ويدل على ان الحكم لم يثبت للطبيعي بنحو الإطلاق ويدل على ان الحكم المجعول فى القضيه مختص بحصه خاصه ومجعول لحصه خاصه فإذا قال المولى: [اكرم العالم العادل] فإن العادل يدل على ان وجوب الإكرام لم يجعل لطبيعي العالم وإن كان فاسقا وإلا لزم كون التقيد بالعداله لغوا، فوصف العداله يدل على ان الحكم المجعول حكم خاص وهو مجعول لحصه خاصه من العالم وهى الحصه المقيده بالعداله وانتفاء هذا الحكم بانتفاء العداله وهذا هو معنى دلاله الوصف على المفهوم، فهو يدل على أن الحكم المجعول فى القضيه لم يجعل لطبيعي الموضوع بل لحصه خاصه منه وهى الحصه المقيده بالوصف. وهذا نحو من المفهوم.

ثم ذكر(قده) بعد ذلك أن الوصف إنما يدل على المفهوم إذا كان دالا على أنه عله منحصره للحكم فإذا دل الوصف بقرينه داخليه او خارجيه على انه عله منحصره للحكم فهو يدل على انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف لأنه يدل على انتفاء سنخ الحكم عن طبيعي الموضوع بانتفاء الوصف كما إذا فرضنا ان وصف العداله يدل على انه عله منحصره لوجوب الإكرام فبطبيعه الحال يدل على انتفاء طبيعي وجوب الإكرام عن طبيعي العالم مطلقا فى أي حال من الحالات وهذا معنى أنه يدل على انتفاء سنخ هذا الحكم.

۱- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج۲، ص۱۵۳.

ولكن هـذا البيـان غير تـام وذلك لأن الوصف إذا دل على انه عله منحصـره للحكم المجعول فى القضـيه بواسـطه قرينه حاليه او مقاليه فهو يدل على الحصـر فيكون هذا من مفهوم الحصـر وليس من مفهوم الوصف، ومحل الكلام إنما هو فى مفهوم الوصف، أى الوصف بما هو وصف يـدل على المفهوم او لا يدل؟ ونقصد بالوصف مطلق القيد وأما إذا دل الوصف على المفهوم بسـبب القرائن الداخليه او الخارجيه على الحصر فتكون دلالته على المفهوم بالحصر لا مفهوم الوصف.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجه وهى ان الآيه المباركه لا تدل على حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط.

وأما بمفهوم الوصف فقد استدل بها على حجيه خبر العادل بمفهوم الصف وذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الأستاذ (١) (قده) من أن الوصف يدل على المفهوم ولكن مفهوم الوصف ليس كمفهوم الشرط فإن مفهوم الشـرط انتفـاء سـنخ الحكم عن الموضوع بانتفـاء الشـرط. وأما الوصف فهو يـدل على ان الحكم المجعول فى القضـيه لم يجعل لطبيعى الموضوع بل هو مجعول لحصه خاصه من الموضوع وهى الحصه المقيده بالوصف، فإذاً مفهوم الوصف وسط بين مفهوم الشـرط وبين مفهوم اللقب مثل [أكرم زيـدا] أو [اكرم عالما] فإنه لا يدل على الاختصاص بل يدل على ان وجوب الإكرام ثابت لزيـد أو ثابت للعالم. واما إذا قال المولى: [أكرم عالما عادلا] أو [اكرم رجلا عالماً] فإن التقييـد بالعالم يدل على ان وجوب الإكرام المجعول فى هذه القضـيه لم يجعل للعالم مطلقا ولو كان فاسقا وإلا لزم كون تقييده بالعداله لغوا بل يدل على ان الحكم المجعول فى هـذه القضـيه مجعول لحصه خـاصه من العـالم وهى الحصه المقيـده بالعـداله أو ان الحكم المجعول فى القضـيه لم يجعـل لطبيعى الرجل بل هو مجعول لحصه خاصه منه وهو الرجل العالم، فإذاً الوصف يـدل على هـذا التخصـيص وهـذا نحو من المفهوم غايه الأمر وسط بين مفهوم الشرط وبين مفهوم اللقب.

ص: ٣٢٣

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد محمد الواعظ الحسينى، ج٢، ص١٥٣.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده).

وللمناقشه فيه مجال

فـإن المفهوم فى اصـطلاح الأـصوليين عبـاره عن انتفـاء طبيعى الحكم بانتفاء الشـرط او الوصف او الغايه او ما شاكل ذلك، فإن الوصف إنما يـدل على المفهوم إذا كان قيـدا للحكم لا قيدا للموضوع كما هو الحال فى الشـرط. فالشـرط يدل على المفهوم إذا كـان قيـدا للحكم لاـ للموضوع وكـذلك الوصف إذا كان قيـدا للحكم لا للموضوع فهو يـدل على المفهوم باعتبار انه على هـذا

يكون الحكم معلقا على الوصف وراء ارتباطه بالموضوع وفى مرتبه متأخره عنه وفى طوله ولهـذا يدل على انتفاء هذا الحكم عن الموضوع بانتفاء الوصف.

وفرق بين ان يكـون الوصـف قيـدا للموضوع وبين أن يكون قيـدا للحكم فـإن الوصف إذا كـان قيـدا للموضوع فهو قيـد لـترتب الملاـك على الموضوع. وأمـا إذا كان قيـدا للحكم فهو قيـد للحكم فى مرحله الجعل. وقيـد لاتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادئ. فهو قيد للحكم فى مرحله الجعل وشرط للملاك فى مرحله المبادئ وكذلك الحال فى الشرط إذا كان قيدا للحكم فى مرحله الجعل فهو قيد لاتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادئ.

فمن أجل ذلك يدل على المفهوم أى انتفاء الحكم عن الموضوع بانتفاء الشرط وانتفاء الحكم عن الموضوع بانتفاء الوصف.

إلاـ ان الأمر فى مقام الإثبات ليس كـذلك فإن الوصف فى مقام الإثبات قيـد للموضوع فإذا قال المولى: [اكرم العالم العادل] أو [أكرم الرجل العادل او العالم] فإن العادل قيـد للعالم لا قيـد للوجوب وكـذا العادل قيد للعالم لا للوجوب والعالم قيد للرجل وهو الموضوع لا قيـد للحكم ففى مقام الإثبات الوصف قيـد للموضوع لا قيـد للحكم وكونه قيـدا للحكم بحاجه الى عنايه زائده ثبوتا وإثباتـا. فهو بحـاجه الى قرينه تـدل على ذلك وإلا فظاهر القضـيه أن الوصف قيـد للموضوع لا للحكم، فإذا كان قيـدا للموضوع فمفاده تخصـيص الحكم بحصه خاصه من الموضوع وهى الحصه المقيـده بالوصف وهـذا التقييد منشأه ظهور القيد فى الاحتراز. فإن كل قيـد مأخوذ فى لسان الـدليل ظاهر فى الاحتراز وحمله على التوضـيح بحاجه الى قرينه. وطالما لم تكن هناك قرينه على ان هـذا القيـد للتوضيح فهو ظـاهر فى الاحتراز، فالقيـد فى نفسه ظاهر فى الاحتراز فإذا كان ظاهرا فى الاحتراز فهو يـدل على ان الحكم المجعول فى القضيه مجعول لحصه خاصه من الموضوع وهى الحصه المقيده بالوصف.

فإذاً ما ذكره السيد الاستاذ(قده) ليس من المفهوم فى شىء.

وأما انتفاء هذا الحكم بانتفاء الوصف فمن جهه ان انتفاء الوصف يوجب انتفاء الموضوع وانتفاء الحكم بانتفاء الموضوع قهرى وليس من المفهوم فى شىء. لأن المفهوم مدلول لفظى كالمنطوق وأما انتفاء الحكم عن الموضوع فهو قهرى وليس من المفهوم فى شىء.

فالنتيجه أن ما ذكره السيد الاستاذ(قده) لا يمكن المساعده عليه.

الوجه الثانى: ما ذكرناه فى مبحث الوصف أن الوصف يدل على المفهوم بنحو السالبه الجزئيه أو الموجبه الجزئيه. فإن المولى إذا قال: [أكرم العالم العادل] فإنه يدل على ان ملاك وجوب الإكرام لم يكن فى تمام حصه العالم سواء كان فاسقا ام كان عالما نحويا او صرفيا او عالما فى المنطق او فى الفقه او فى الأصول أو فى الفلسفه او فى الطب او ما شاكل ذلك. فإن التقييد بالوصف يدل على ان ملاك وجوب الإكرام لم يكن موجودا فى جميع حالات العالم وإلا لكان التقييد بالعداله لغوا، فمن جهه اللغويه هذا التقييد يدل على ان ملاك وجوب الإكرام غير موجود فى جميع حالات العالم بنحو سلب العموم، وسلب العموم مساوق للقضيه الجزئيه فإن سلب العموم غير عموم السلب لأن عموم السلب قضيه استغراقيه وقضيه كليه مساوقه للقضيه السالبه الكليه. واما سلب العموم فمساوق للقضيه الجزئيه.

فإذاً مفهوم هذا التقييد سلب العموم المساوق للقضيه الجزئيه ولا يدل هذا التقييد على عدم ثبوت الملاك فى بعض حالات العالم فإن تقييد العالم بالعادل لا يدل على ان ملاك وجوب الإكرام لم يكن موجودا فى بعض حالات العالم وإنما يدل على ان ملاك وجوب الإكرام لم يكن موجودا فى جميع حالاته وإلا لكان التقييد بالعداله لغوا.

فإذاً مفهوم القضيه الوصفيه سلب العموم المساوقه للقضيه الجزئيه على تفصيل ذكرناه فى بحث المفهوم.

الوجه الثالث: ما ذكره شيخنا الأنصارى (1) (قده) من أنه اجتمع فى الخبر وصفان: الوصف الذاتى وهو خبريه الخبر والوصف العرضى وهو كونه خبر فاسق، فقد اجتمع فى الخبر وصفان احدهما ذاتى والآخر عرضى ومن الواضح ان الوصف الذاتى طالما يكون صالحا بان يكون سببا وعله لوجوب التبين فلا يصل الدور الى الوصف العرضى فالتعليل بالوصف العرضى حينئذ قبيح عرفا وركيك عرفا مثلا- تعليل نجاسه الدم بملاقاته للبول فإن هذا التعليل قبيح عرفا فالدم فى نفسه نجس لا من جهه ملاقاته للبول أو تعليل نجاسه البول من جهه ملاقاته للدم فإن هذا التعليل غير صحيح عرفا وقبيح بنظر العرف فإن البول فى نفسه نجس.

وما نحن فيه كذلك فإن خبريه الخبر إذا كانت سببا لوجوب التبين فلا يصل الدور الى التعليل بفسق المخبر فإن الذاتى إذا كان صالحا للسببيه فلا يصح التعليل بالعرضى فإن التعليل بالعرضى قبيح بنظر العرف وليس بعرفى. وفى الآيه المباركه قد علل وجوب التبين بالوصف العرضى وهو كون المخبر فاسقا ولم يعلل بالوصف الذاتى.

ومن هنا نستكشف أن الوصف الذاتى لا يصلح ان يكون عله لوجوب التبين إذ لو كان الوصف الذاتى صالحا لوجوب التبين فلا فرق بين خبر العادل وخبر الفاسق فإن الوصف الذاتى موجود فى كلا- القسمين من الخبر فكما هو موجود فى خبر الفاسق كذلك موجود فى خبر العادل. فتعليل وجوب التبين فى الآيه المباركه بالوصف العرضى يدل على ان الوصف الذاتى لا يصلح ان يكون عله فمن اجل ذلك يدل على ان وجوب التبين ثابت لخبر الفاسق ولم يثبت لخبر العادل. فمن أجل ذلك تدل الآيه المباركه على حجيه خبر العادل وعدم حجيه خبر الفاسق.

ص: ۳۲۶

۱- فرائد الاصول، الشيخ الانصارى، ج۱، ص۲۵۴.

هكذا ذكره شيخنا الأنصاری(قده).

وقد يناقش فيه بمناقشتين:

الاولى: أن الخبريه أيضا ليست وصفا ذاتيا بل هی وصف عرضی كالفسق فكما ان فسق المخبر وصف عرضی فكذلك الخبريه وصف عرضی.

وهذه المناقشه غريبه جدا فإن المراد من الوصف الذاتی أی ذاتی باب البرهان لا الذاتی فی باب المنطق أی الجنس والفصل. والمستشكل تخيل ان المراد من الذاتی هو ذاتی باب المنطق أی الجنس والفصل فمن أجل ذلك قال ان خبريه الخبر وصف عرضی وليس بذاتی، فالمراد من الذاتی فی مقابل العرضی فی المقام هو ذاتی باب البرهان أی انه لا ينفك عن الذات فطالما تكون الذات موجوده فهذا الوصف موجود بينما الوصف العرضی قد ينفك عن الذات فوصف كون المخبر فاسقا ينفك عن الخبر كما إذا كان الخبر من العادل.

فإذاً هذه المناقشه مبنيه على الخلط بين الذاتی فی باب البرهان وبين ذاتی باب المنطق.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ

تحصل مما ذكرنا أن ما ذكره شيخنا الأنصاری(قده) من أن فی الآيه المباركه قد اجتمع على النبأ وصفان: أحدهما ذاتی وهو نبأيه النبأ، والآخر عرضی وهو كون المخبر به فاسقا وفی الآيه اناط وجوب التبين بكون المخبر فاسقا أی بالوصف العرضی، وهذا يدل على ان الوصف الذاتی لا يصلح ان يكون عله، لأن الوصف الذاتی لو كان عله فلا يصح التعليل بالوصف العرضی، كما لا يصح تعليل نجاسه البول بملاقاته للدم وبالعكس، لأن نجاسته فی نفسه وذاتيه له فلا يصح تعليله بأمر خارجی، فإذاً التعليل بالوصف الخارجی يدل على ان الوصف الداخلی لا يصلح لأن يكون عله.

هذا ما ذكره شيخنا الأنصاری(قده) فمن اجل ذلك تدل الآيه المباركه على المفهوم أی على حجيه خبر العادل وعدم حجيه خبر الفاسق.

ص: ٣٢٧

وقد استشكل على ما ذكره الشيخ الأنصاری بأمرين:

الأمر الأول: أن كلا الوصفين عرضی، فكما أن وصف كون المخبر فاسقا عرضی كذلك وصف خبريه الخبر أيضا عرضی، لا أن احدهما ذاتی والآخر عرضی.

ولكن هـذا الإشـكال مبنى على الخلط بين الذاتى فى باب البرهان والذاتى فى باب المنطق، فإنه تخيّل أن مراد الشـيخ من الذاتى ذاتى بـاب المنطـق وهـو الجنس والفصـل والمفروض ان خـبريه الخـبر ليس ذاتيـا بمعنى الجنس والفصـل بـل هى عرضـيه، ومن الواضـح ان غرض الشـيخ من الـذاتى ذاتى بـاب البرهـان أى لوازم الشـىء التى لا تنفك عنه، فخبريه الخبر لا تنفك عنه مع انها عرضـيه وليست بذاتيه بمعنى الجنس والفصل. هذا هو مراد الشيخ من الذاتى وهو ذاتى باب البرهان فقد اجتمع فى الخبر وصفان وصف لا ينفك عنه أبدا ووصف قد يكون موجودا فيه وقد لا يكون موجودا فيكون منفكا عنها.

وفى الآيه المباركه حيث اناط وجوب التبين بالوصف العرضى فهذا يعنى ان الوصف الذاتى لا يصلح لأن يكون عله. فتكون عله وجوب التبين هى الوصف العرضى، وهو كون المخبر فاسقا فتدل الآيه على حجيه خبر العادل وعدم حجيه خبر الفاسق.

هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا أن كل من الوصفين يصلح ان يكون عله لوجوب التبين فى عرض الآخر فكما أن وصف الخبريه يصلح ان يكون عله لوجوب التبين كذلك وصف كون المخبر فاسـقا يصلح ان يكون عله لوجوب التبين، فإذا فرضنا ان كلا منهما صالح لذلك فى عرض الآخر فى مقام الثبوت إلا ان الآيه المباركه فى مقام الإثبات قد اناطت وجوب التبين بكون المخبر فاسقا فالآيه من هذه الناحيه ظاهره فى أن الوصف العرضى هو عله لوجوب التبين لا الصف الذاتى، ومن الواضح ان هذا الظهور حجه، ولا يمكن رفع اليد عن حجيه هذا الظهور إلا بوجود قرينه ولا قرينه فى المقام لا فى الآيه المباركه ولا من الخارج.

فإذاً الآيه المباركه ظاهره فى اناطه وجوب التبين بالوصف العرضى وهو كون المخبر فاسقا. ولا بد من الأخذ بهذا الظهور لأن الظهور حجه ولا يجوز رفع اليد عن حجيته إلا بقرينه على ذلك.

الإشكال الثانى على الشيخ عليه الرحمه: أنا لو سلمنا ان المجعول فى الآيه المباركه وجوب التبين فوجوب التبين لا يخلو إما ان يكون مجعولا مقيدا بكون المخبر فاسقا او مجعولا مطلقا أى أعم من كون المخبر فاسقا أم عادلا. ففى مقام الثبوت كلا الأمرين محتمل وهو ان وجوب التبين المجعول فى الآيه المباركه لا يخلو حاله فى مقام الثبوت إما أن يكون مجعولا للخبر مقيدا بكون المخبر به فاسقا او مجعولا مطلقا سواء كان المخبر فاسقا ام عادلا ولا ثالث لهما، لاستحاله الاهمال فى الواقع من الشارع المقدس ولا يعقل ان لا يكون الواقع لا مقيدا ولا مطلقا بل مهملا.

واما فى مقام الإثبات فالآيه المباركه قد اناطت وجوب التبين بكون المخبر فاسقا وهذا لا يدل على حجيه خبر العادل وعدم حجيه خبر الفاسق، فإن هذا التعليق وهذه الإناطه إنما هى للتنبيه على فسق الوليد، أى ان الوليد الذى جاء بهذا الخبر هو فاسق، فوجوب التبين فى الآيه المباركه إنما هو للتنبيه على فسق الوليد ولا يدل على ان خبر العادل حجه وخبر الفاسق غير حجه فتصبح الآيه مجمله فلا تدل على حجيه خبر العادل مطلقا وعلى عدم حجيه خبر الفاسق كذلك، وإنما تدل على فسق الوليد فقط فمن هذه الناحيه الآيه المباركه تصبح مجمله.

وهذا الإشكال أيضا غير تام. أما بحسب مقام الثبوت فإن التقابل بين الإطلاق والتقييد فى مقام الثبوت إما ان يكون من تقابل العدم والملكه كما هو مختار المحقق النائينى(قده)، أو من تقابل التضاد كما هو مختار السيد الأستاذ(قده)، أو من تقابل الإيجاب والسلب كما قوّيناه، فإذا كان التقابل بينهما بنحو العدم والملكه فيكون الإطلاق عباره عن العدم الخاص فى مورد قابل للتقييد، واما إذا كان التقابل بينهما من تقابل التضاد فيكون الإطلاق أمر وجودى فكما ان التقييد أمر وجودى فكذلك الإطلاق أمر وجودى وهو عباره عن لحاظ عدم القيد واللحاظ امر وجودى ومن أجل ذلك يكون التقابل بينهما من تقابل التضاد، وإما إذا كان التقابل بينهما من تقابل السلب والإيجاب أى تقابل التناقض فإن الطلاق امر عدمى والتقييد أمر وجودى فيكون الإطلاق عباره عن عدم لحاظ القيد وهو أمر عدمى والقيد أمر وجودى فيكون التقبل بينهما من تقابل التناقض.

هـذا بحسب مقام الثبوت واما فى مقام الإثبات فالآيه الكريمه قد اناطت وجوب التبين بكون المخبر فاسـقا، ومن الواضح أن هذه الإنـاطه ليست جزافـا وبلاـ نكته فهـذا غير معقول، فبطبيعه الحال هـذه الإناطه من جهه ان خبر الفاسق لا يكون حجه والحجه إنما هى خبر العـادل وليس هـذه الإنـاطه للتنبيه على فسق الوليـد فقـط حتى تكون الآيه المباركه مجمله بل اناطه وجوب التبين بكون المخبر فاسقا تدل على ان هذه الإناطه ليست جزافا ومبنيه على نكته وتلك النكته هى أن خبر الفاسق لا يكون حجه فيجب التبين عنه ومنها خبر الوليـد، فيجب التبين عنه وكـذلك تدل الآيه على حجيه خبر العادل غايه الأمر أن هذا التقييد إنما يدل على حجيه خبر العادل إذا كان يدل على الحصر. ولكن دلاله هذا التقييد على الحصر مبنيه على أحد أمرين:

الأمر الأول: ان يكون للقيد مفهوم.

الثاني: أن يكون فى القيد أداه الحصر.

ولكن كلاـ الأمرين مفقود فى الآيه المباركه، أما القيـد فقـد تقـدم انه لا يـدل على المفهوم. واما الثانى فلأن القيـد فارغ عن أداه الحصر.

فمن أجل ذلك لا تدل الآيه المباركه على المفهوم من جهه اناطه الوجوب بالوصف العرضـى وهو كون المخبر فاسـقا، فلا تدل على حجيه خبر العادل وعدم حجيه خبر الفاسق إلا ان يكون القيد متضمنا لأحد امرين:

الأول: ان يكون القيد دالا على المفهوم.

الثانى: ان يكون دالا على الحصر.

ولكن كلا الأمرين غير متوفر.

فإذاً ما ذكره شـيخنا الأنصارى(قده) من ان تعليق وجوب التبين على الوصف العرضـى وهو كون المخبر فاسـقا يدل على المفهوم لا يمكن المساعده عليه.

ومن هنا ذكر المحقق النائينى(قـده) (۱) ان غرض الشـيخ الأنصارى من إناطه وجوب التبين فى الآيه المباركه بالوصف العرضـى وهو كون المخبر فاسـقا مراده من الوصف العرضـى العرفى فى مقابل الوصف الـذاتى وهو خبريه الخبر ونبأيه النبأ وتقييـده بهـذا الوصف يدل على المفهوم بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه.

۱- اجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد أبو القاسم الخوئى، ج۲، ص۱۰۵.

ثم أشكل عليه المحقق النائيني(قده) أن مجرد إناطه وجوب التبين بالوصف العرضی العرفی بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه لا یكفی للدلاله علی المفهوم بل الدلاله علی المفهوم مبنيه علی أحد امرین آخرین:

أحدهما: ان یكون للقید مفهوم، والمفروض أنه لیس للقید مفهوم.

والآخر: ان یكون القید دالا علی الحصر، والمفروض أنه لا یدل علی الحصر.

فالنتيجه ان ما ذكره شیخنا الأنصاری(قده) من ان الآیه الركیمه تدل علی حجیه خبر العادل وعدم حجیه خبر الفاسق من جهه إناطه وجوب التبین بالوصف العرضی دون الوصف الذاتی لا یمكن المساعده علیه.

أدله حجیه خبر الواحد – آیه النبأ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد – آیه النبأ

إلی هنا قد تبین أن الآیه المباركه ظاهره فی أن عله وجوب التبین الوصف العرضی دون الوصف الذاتی ولكن الآیه لا تدل علی ان الصف العرضی عله منحصره لوجوب التبین فإن دلالتها علی ذلك تتوقف علی توفر امرین:

الأول: الالتزام بمفهوم القید، أی بمفهوم الوصف وأن الوصف یدل علی المفهوم.

ولكن تقدم انه لا یدل علی المفهوم.

الثانی: ان تدل الآیه الكریمه علی ان الوصف العرضی عله منحصره لوجوب التبین.

ولكن الآیه لا تدل علی ذلك، فإن الدلاله علی أنه عله منحصره بحاجه الی أداه الحصر أو قرینه من الداخل او الخارج، وشیء منهما غیر موجود.

فمن أجل ذلك مجرد ان عله وجوب التبین الوصف العرضی دون الوصف الذاتی لا یكفی فی دلاله الآیه المباركه علی حجیه خبر العادل بمفهوم الوصف.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهانی (1) (قده).

وحاصل ما ذكره: ان دلاله الآیه المباركه علی حجیه خبر العادل بمفهوم الوصف تتوقف علی مقدمتین:

۱- نهایه الدرایه فی شرح الكفایه، المحقق محمد حسین الأصفهانی، ج۳، ص۲۰۲.

المقدمه الأولى: أن دلاله الآيه المباركه على حجيه خبر العادل فى هذه الدلاله مجموعه من الاحتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون كل من الوصف الذاتى والوصف العرضى بعنوانه وباسمه الخاص عله لوجوب التبين.

الاحتمال الثانى: أن المجموع عله لوجوب التبين وكل واحد منهما جزء العله لا تمام العله.

الاحتمال الثالث: أن يكون العله لوجوب التبين أحدهما إجمالا.

الاحتمال الرابع: أن يكون العله لوجوب التبين خصوص الوصف الذاتى.

الوجه الخامس: أن يكون عله وجوب التبين الوصف العرضى.

ثم ذكر أما الاحتمال الاول فهو غير محتمل، لما ذكرناه من انه إذا كان التعليل بالوصف الذاتى ممكنا فلا يصل الدور الى التعليل بالوصف العرضى بل هو لغو وقبيح بنظر العرف والعقلاء. مثلا إذا أمكن تعليل نجاسه البول بالوصف الذاتى وهو البوليه فلا يصل الدور الى تعليل نجاسته بالوصف العرضى وهو الملاقاه للدم وما نحن فيه كذلك.

فإنّ خبريه الخبر التى هى وصف ذاتى لو كان عله لوجوب التبين فلا يصل الدور الى الوصف العرضى فإن معنى ان خبريه الخبر عله لوجوب التبين هو وجوب التبين عن مطلق الخبر سواء كان خبر عادل ام كان خبر فاسق، وعندئذ فتعليل وجوب التبين عن خبر الفاسق بوصف عرضى لغو، بل تحصيل للحاصل وهو لا يمكن.

فالنتيجه أن الاحتمال الأول بأن يكون كل من الوصف الذاتى والوصف العرضى بعنوانه الخاص واسمه المخصوص عله مستقله لوجوب التبيين فهذا غير محتمل.

واما الاحتمال الثانى وهو أن يكون العله لوجوب التبيين مجموع الوصف والذاتى والوصف والعرضى ويكون كل منهما جزء العله فهذا خلاف ظاهر الآيه المباركه فإن ظاهر الآيه المباركه أن الوصف العرضى بعنوانه الخاص واسمه المخصوص عله لوجوب التبين دون الوصف الذاتى.

هذا مضافا الى انه يكفى كون الوصف العرضى جزء العله لأنه إذا كان كذلك ينتفى وجوب التبين بانتفاء العله والعله تنتفى بانتفاء أحد جزئيها، فإذا انتفى الوصف العرضى انتفت العله التى هى مركبه من الوصف الذاتى والوصف العرضى ومع انتفاء الوصف العرضى ينتفى وجوب التبين عن خبر الفاسق.

ص: ٣٣٢

والنتيجه ان هذا الاحتمال ايضا غير صحيح.

وأما الاحتمال الثالث وهو ان يكون العله لوجوب التبين أحدهما الاجمالى والمراد منه أحدهما العنوانى الانتزاعى لا الجامع الذاتى، لأن الجامع الذاتى بين الوصف العرضى والوصف الذاتى غير معقول، فلا يكونا مشتركين فى جامع ذاتى بينهما أى فى الجنس والفصل، فلا محاله يكون المراد من الجامع هو الجامع العنوانى الانتزاعى وهو عنوان أحدهما. ومن الواضح ان الجامع العنوانى لا يصلح ان يكون عله لوجوب التبين. فأنه إن أريد من أحدهما هو أحدهما المفهومى فلا واقع موضوعى له غير وجوده فى عالم الذهن، فكيف يكون عله لوجوب التبين! وإن أريد أحدهما المصداقى وهو عباره عن الفرد المردد فالفرد المردد غير معقول وجوده فى الخارج، فعندئذ فرض ان العله لوجوب التبين أحدهما الاجمالى فهذا فى نفسه غير صحيح ثبوتا.

واما فى مقام الإثبات فهو خلاف الظاهر من الآيه المباركه لأنها ظاهره فى ان الوصف العرضى بعنوانه وباسمه الخاص عله لوجوب التبين.

واما الاحتمال الرابع وهو ان يكون العله لوجوب التبين الوصف الذاتى فهو خلاف ظاهر الآيه الكريمه لأنها ظاهره فى ان عله وجوب التبين الوصف العرضى دون الذاتى.

فإذاً يتعيّن الوجه الخامس وهو ان عله وجوب التبين الوصف العرضى، والآيه المباركه ظاهره فى ان الوصف العرضى هو العله لوجوب التبين، لكنها لا تنفى عله أخرى لوجوب التبين واحتمال ان تكون هنا عله أخرى لوجوب التبين فى عرض الوصف العرضى فالآيه لا تنفى هذا الاحتمال وساكته عنه.

هذه هى المقدمه الأولى.

المقدمه الثانيه: إذا فرضنا ان هناك عله أخرى لوجوب التبين غير الوصف العرضى وفى عرضه فهل المؤثر كل واحد منهما مستقلا وبعنوانه الخاص واسمه المخصوص وبنحو الاستقلال أو ان المؤثر الجامع بينهما؟

والجواب عن ذلك ان كلا الأمرين لا يمكن الالتزام به:

أما الأمر الأول فيلزم منه صدور الواحد عن الكثير وهو مستحيل فإن المعلول الواحد لا يمكن ان يصدر عن علتين مستقلتين، فالواحد لا يصدر إلا من واحد، فلا يمكن صدور معلول واحد الا عن عله واحده ولا يمكن صدوره عن علتين مستقلتين متباينتين. فلا يمكن تأثير كل منهما فى وجوب التبين، لأنه وجوب واحد ولا يمكن ان يكون معلولا لعلتين مستقلتين وإلا لزم صدور الواحد عن الكثير وهو مستحيل.

واما الثانى وهو ان يكون العله الجامع بين العلتين فهو خلاف ظاهر الآيه المباركه إذ ظاهرها أن الوصف العرضى بعنوانه الخاص وباسمه المخصوص هو العله فلو كان العله هو الجامع بينهما لزم منه الغاء خصوصيه الوصف العرضى واسمه الخاص مع ان ظاهر الآيه المباركه أن الوصف العرضى بعنوانه وباسمه الخاص عله لوجوب التبين.

فإذا ضممنا المقدمه الأولى وهى ان الآيه ظاهره فى ان العله هو الوصف العرضى الى المقدمه الثانيه وهى ان العله ليس الجامع بينه وبين عله أخرى تكون النتيجه ان عله وجوب التبين منحصره فى الوصف العرضى، فيكون الوصف العرضى عله منحصره لوجوب التبين.

فمن أجل ذلك تدل الآيه الكريمه على حجيه خبر العادل بمفهوم الوصف.

هكذا ذكره المحقق الأصفهانى.

وللمناقشه فيه مجال.

أما اولاً: فلأن كبرى ان الواحد لا يصدر إلا من واحد لا تنطبق على المقام فإن موردها العلل الطبيعيه الخارجيه واما فى المقام فليس كذلك لأن المقام من قبيل جعل وجوب التبين عند وجود الشرط وهذا الجعل من الشارع فالشارع جعل وجوب التبين عند مجىء الفاسق بالنبأ وهو فعل اختيارى للمولى فله أن يجعل وله أن لا يجعل وليس معلولا للشرط حتى يكون الشرط مؤثرا فيه كتأثير العله الطبيعيه فى معلولها بل الشرط موضوع له وتأثيره فى الحكم تأثير الموضوع فى حكمه بمعنى ان هذا الحكم المجعول لهذا الموضوع شرعا لا ينفك عن الموضوع.

فإذاً هذه القاعده وهی ان الواحد لا یصدر إلا من الواحد لا تنطبق علی المقام.

ومن هنا یکون العجب من المحقق الأصـفهانی(قده) عندما طبق هذه القاعده فی المقام فإن صدور الواحد من الکثیر مستحیل فی العلل الطبیعیه فإن الواحد لا یصدر منه الا الواحد، والمفروض أن الوجوب فعل الشارع وتعیین الشرط أیضا بید الشارع.

فما ذکره المحقق الأصفهانی(قده) من تطبیق هذه القاعده علی المقام غریب.

أدله حجیه خبر الواحد – آیه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد – آیه النبأ.

تحصل مما ذکرنا أن ما ذکره المحقق الاصـفهانی(قده) من تطبیق قاعده ان الواحد لا یصدر الا من واحد علی المقام غیر صحیح فإن المقام لیس من صـغریات هـذه القاعـده لأن وجوب التبین سواء کان وجوبا نفسـیا او کان طریقیا او إرشادیا فهو بیـد المولی وفعل اختیاری له وامر اعتباری لا واقع موضوعی له فی الخارج غیر وجوده فی عالم الـذهن والاعتبار، والعلیه والمعلولیه والسـببیه والمسببیه لا تتصور فی الأمور الاعتباریه لأنها بید المعتبر مباشره فلا یعقل ان یولد اعتبار عن اعتبار آخر، فالتأثیر والتأثر فی الامور الاعتباریه غیر معقول، وکذلک جعل الشرط للوجوب کمجیء الفاسق به وجعل نبأه موضوعا له فإن کل ذلک بید الشارع.

فإذاً المقام لیس من صغریات هذه الکبری.

نعم فعلیه الحکم انما هی بفعلیه موضوعه.

ولکن ذکرنا ان المراد من فعلیه الحکم لیس فعلیه نفس الحکم لأن نفس الحکم یستحیل ان یوجد فی الخارج وإلا لکان الحکم الشرعی خارجیا وهو خلف فرض انه امر اعتباری لا واقع موضوعی له فی الخارج فلا یمکن فعلیه الحکم بنفسه. والمراد من فعلیه الحکم بفعلیه موضوعه فعلیه فـاعلیته فـإن موضوع الحکم إذا تحقق فی الخـارج ففـاعلیه الحکم تصـبح فعلیه، فإذا کان الشـخص مستطیعا فی الخارج ففاعلیه وجوب الحج فعلیه فیکون محرک للمکلف فعلاً ودافع للإتیان بالحج فعلاً .

ص: ۳۳۵

فهـذا هو المراد من فعلیه الحکم. ففعلیه الحکم لیست من الحکم وهی لیست فعـل الشـارع لأن فعل الشارع جعل الحکم واعتباره فقط سواء کان فعلیا بفعلیه موضوعه فی الخارج ام لم یکن فعلیا.

واما هذه القاعده وهی أن الواحد لا یصدر إلا من الواحد فهذه القاعده مسـلمه فی العلل والمعلولات الطبیعیه الخارجیه لکن فیما إذا کـانت العلتـان متباینتـان ذاتاً ووجوداً وغیر متسانختین فلا یمکن صـدور معلول واحـد عن هاتین العلتین المتباینتین، فإن مبـدأ السنخیه معتبر بین العله والمعلول. لأن مبدأ السنخیه کمبدأ العله من المبادئ الأولیه الفطریه ومن القضایا البدیهیه.

والمراد من مبدأ السنخيه أن المعلول من سنخ العله وليس أجنبياً عنها، بمعنى أن المعلول من المراتب النازله لوجود العله كالحراره فإنها مرتبه من النار وتتولد من النار ومسانخه للنار ولا يعقل تولد الحراره من الماء فهذا غير معقول لأن الماء عليته مباينه للنار ذاتا ووجودا وغير متسانختين فلا يعقل ان يصدر منهما معلول واحد فإن السنخيه إذا كانت بين هذا المعلول وأحدى العلتين فلا يعقل ان تكون السنخيه بينه وبين العله الأخرى، فالحراره مسانخه للنار ومن مراتب وجود النار النازله فلا يعقل ان تكون مسانخه للماء وان تكون من مراتب وجود الماء النازله.

فهذا هو معنى ان المعلول الواحد لا يمكن ان يصدر من الكثير.

وأما إذا كانت العلتان متسانختين فلا مانع من صدور معلول واحد منهما كالنار والشمس فإنه لا مانع من صدور معلول واحد منهما وهو الحراره إذا كانت هناك مسانخه بينهما ولم تكن أحداهما مباينه للأخرى ذاتا ووجودا فلا مانع من اجتماع العلتين على معلول واحد، وصدوره عن العلتين المتسانختين ولا محذور فيه.

وهذه القاعده تامه فى العلتين المتباينتين ذاتا ووجودا وغير متسانختين فلا يمكن اجتماعهما على معلول واحد، ولا يعقل صدور معلول واحد عن كلتا العلتين، لأن مبدأ السنخيه من المبادئ الأوليه الفطريه كمبدأ العليه.

ص: ٣٣٦

ومن هنا قسّم فى المنطق المعارف الى المعارف الأوليه والمعارف الثانويه.

والمعارف الأوليه عباره عن القضايا المعلومات التى توجد فطره وبداهه فى الذهن البشرى كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العليه ومبدأ السنخيه بينهما وغيرهما من المبادئ الأوليه التى توجد فى الذهن بلا دليل، فإن كل معرفه أوليه لا يمكن إقامه البرهان عليها، لأنها توجد فى الذهن البشرى بداهه وفطره ومن دون أى برهان.

واما المعارف الثانويه فهى تستنتج من المعارف الأوليه. ونقصد بالمعارف الثانويه أعم من الثالثه والرابعه وهكذا أى المعارف النظريه، فإنها تستنتج من المعارف الأوليه، وكل معرفه ثانويه بحاجه إلى إقامه البرهان عليها وفى الناهيه لا بد ان تنتهى الى المعارف الأوليه الذاتيه للبشر، فإن البشر يدرك هذه المعارف الأوليه ذاتا وفطره وبغير حاجه إلى برهان.

فإذاً مبدأ العليه من المبادئ الضروريه والفطريه وكذلك مبدأ السنخيه كمبدأ عدم التناقض ومبدأ عدم التضاد، فإن هذه المبادئ من المبادئ الفطريه ومن القضايا الأوليه.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق الأصفهانى(قده) من تطبيق هذه القاعده فى المقام غريب من مثله(قده). وإن تردد (۱) فى تطبيق هذه القاعده فى مبحث المفهوم على المقام ولكن فى المقام لم يتردد بل لا معنى للتردد ولا شبهه فى عدم صحه تطبيق هذه القاعده على المقام.

إلى هنا قد تبين أن الآيه لا تدل على حجيه خبر العادل لا بمفهوم الشرط ولا بمفهوم الوصف.

ثم لو تنزلنا عن ذلک وسلمنا ان الآيه الكريمه تدل على حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط او بمفهوم الوصف فهل يمكن الأخذ بهذا لمفهوم ولا يكون هناک مانع عن الأخذ به؟

والجواب أن هنا قولين:

۱- نهايه الدرايه فى شرح الكفايه، الشيخ محمد حسين الاصفهانى، ج۲، ص ۴۲۰.

القول الأول: ما ذهب إليه جماعه من الأصوليين أنه لا يمكن الأخذ بمفهوم الآيه لوجود المانع فى المقام وهو التعليل الوارد فى ذيلها (أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (۱) فإن هذا التعليل مانع عن الأخذ بمفهوم الآيه المباركه.

فإن قلنا أن هذا التعليل بمثابه القرينه المتصله فهو مانع عن ظهور الآيه المباركه فى المفهوم أى مانع عن أصل انعقاد الظهور فى المفهوم لأن القرينه المتصله مانعه عن ظهور المطلق فى الاطلاق ومانعه عن ظهور الآيه فى المفهوم. وأما إذا قلنا أنه ليس بمثابه القرينه المتصله فظهور الآيه فى المفهوم قد انعقد لأنها تدل بمنطوقها على وجوب التبين عن خبر الفاسق وبمفهومها تدل على عدم وجوب التبين عن خبر العادل أى ان خبر الفاسق ليس بحجه فإن وجوب التبين كما ذكرناه وجوب إرشادى إلى عدم حجيه خبر الفاسق وعدم وجوب التبين إرشاد الى حجيه خبر العادل فتعليل وجوب التبين عن خبر الفاسق من جهه أن لا تصيبوا قوما بجهاله والمراد من أن لا تصيبوا قوما بجهاله عدم جواز العمل بالجهل وعدم جواز العمل بغير العلم فالتعليل يشير الى ان العمل بالجهل غير جائز والعمل بغير العلم غير جائز فهذه العله مشتركه بين خبر الفاسق وخبر العادل فكما ان العمل بخبر الفاسق عمل بالجهل وعمل بغير العلم فكذلك العمل بخبر العادل عمل بالجهل وعمل بغير العلم.

فإذا كانت العله مشتركه بينهما فتكون مانعه من الأخذ بمفهوم الآيه المباركه فلا يمكن الحكم بحجيه خبر العادل لأن العمل به عمل بالجهل وبغير العلم فالآيه المباركه تدل على المنع عن العمل بالجهل وبغير العلم.

فالتعليل بعمومه يشمل خبر الفاسق ويشمل خبر العادل معا.

ص: ۳۳۸

۱- الحجرات/السوره۴۹، الآیه۶.

وقد أجيب عن ذلک بوجوه:

الوجه الأول: أن نسبه المفهوم الی التعلیل نسبه الخاص الی العام فإن التعلیل مطلق وبإطلاقه یشمل خبر الفاسق وخبر العادل معا وخبر العادل خاص فتکون النسبه بینهما نسبه العام والخاص والمطلق والمقید فلا بد من حمل العام علی الخاص والمطلق علی المقید، فإن هذا من موارد الجمع الدلالی العرفی ومن اجل ذلک لا یصلح التعلیل ان یکون مانعا عن الأخذ بمفهوم الآیه المبارکه فلا مانع من الحکم بحجیه خبر العادل وتقیید إطلاق التعلیل بخبر العادل إذ التعلیل بإطلاقه یدل علی ان العمل بالجهل وغیر العلم غیر جائز إلا فی الخبر الصادر من العادل برغم أنه جهل وغیر علم ومع ذلک یجوز العمل به.

ولکن للمناقشه فی هذه الجواب مجالاً. فإن الآیه المبارکه تدل بمنطوقها علی وجوب التبین عن خبر الفاسق إن کان الجائی بالنبأ فاسقا فیجب التبین عنه وبمفهومها تدل علی عدم وجوب التبین عن خبر العادل أی إن کان الجائی به عادلا فلا یجب التبین عنه، فالآیه المبارکه لسانها نفی وجوب التبین عن خبر العادل وإما التعلیل فلسانه النظر الی ملاک وجوب التبین، لأن ملاک وجوب التبین هو الجهل وغیر العلم، فالتعلیل ناظر الی ملاک وجوب التبین ومع کون لسانه لسان النظر فیکون حاکما علی المفهوم فکما انه حاکم علی المنطوق فکذلک حاکم علی المفهوم أیضا فإن الدلیل الحکام یقدم علی دلیل المحکوم وان کان أعم من المحکوم فإن النسبه لم تلحظ بین الحاکم والمحکوم وبین المطلق وبین المقید وبین الظاهر والأظهر او النص وإنما تلحظ النسبه بین العام والخاص والمطلق والمقید. فالتعلیل مقدم علی مفهوم الآیه المبارکه بالحکومه باعتبار ان لسانه لسان النظر.

هذا مضافا الی ان التعلیل ناظر الی ملاک وجوب التبین فالآیه المبارکه مفادها وجوب التبین منطوقا ونفی الوجوب مفهوما، واما لسان التعلیل فهو بیان لملاک وجوب التبین وهو الجهل وغیر العلم ومن الواضح ان حقیقه الحکم وروحه ملاکه، واما الحکم بما هو اعتبار فلا قیمه له، ومن هنا یکون الحکم دائر مدار الملاک سعه وضیقا، وحیث ان ملاک الحکم فی المقام هو الجهل وعدم العلم فبطبیعه الحال وجوب التبین یدور مدار ملاکه وهو الجهل وعدم العلم والمفروض ان الجهل وعدم العلم کما هو فی خبر الفاسق کذلک فی خبر العادل.

فإذا كما يجب التبين عن خبر الفاسق يجب التبين عن خبر العادل أيضا فيكون تقديمه من ناحيه أن لسان التعليل لسان النظر الى بيان ملاک وجوب التبين. قامه البرهان عليها

ثر فى الامور الاعتباريه

حجيه أخبار الثقه – آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: حجيه أخبار الثقه – آيه النبأ.

إلى هنا قد تبين أنّا لو سلمنا أن الآيه الكريمه تدل على حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط أو بمفهوم الوصف فهل هناک مانع من الأخذ بمفهومها أو ليس هناک مانع؟

فيه قولان:

القول الأول: ما ذهب اليه جماعه من أن هناک مانع من الأخذ بدلاله الآيه على المفهوم وهو حجيه خبر العادل، والمانع هو التعليل فى ذيل الآيه الكريمه وهو قوله تعالى: [أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ] (۱) فإن هذا التعليل لوجوب التبين بالجهل بالواقع وعدم العلم به وهذه العله مشترکه بين خبر الفاسق وخبر العادل فكما ان خبر الفاسق لا يفيد العلم بالواقع فكذلک خبر العادل لا يفيد العلم بالواقع، فهما من هذه الناحيه لا فرق بينهما، فهذه العله مانعه عن العمل بحجيه خبر العادل فكما انها مانعه عن حجيه خبر الفاسق كذلک هى مانعه عن حجيه خبر العادل.

وقد أجيب عن ذلک بوجوه:

الوجه الأول: أن نسبه المفهوم الى عموم التعليل نسبه العام والخاص والمقيد والمطلق، فلا بد من حمل العام على الخاص وحمل المطلق على المقيد الذى هو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى فلا يكون التعارض بينهما مستقرا.

وهذا الجواب بحسب الكبرى وإن كان صحيحا، إلا انه لا يمكن تطبيقه على المقام. فإن التعليل فى الآيه المباركه يمكن تقديمه على دلاله الآيه على المفهوم لسببين:

۱– الحجرات/السوره۴۹، الآيه۶.

السبب الأول: ان التعليل فى مقام بيان ملاک الحكم أى ملاک وجوب التبين وعلته وملاک وجوب التبين هو الجهل بالواقع وعدم العلم فالجهل هنا فى مقابل العلم وإن كان للجهل مراتب، فالجهل بالواقع فى خبر الفاسق أقوى من الجهل بالواقع فى خبر العادل لكنهما مشترکان فى الجهل، فالجهل فى مقابل العلم والملاک هو الجهل بالواقع فى كل مراتبه وأفراده، وهذه العله

مشترکه بین خبر العادل وخبر الفاسق، فإن الحکم یدور مدار علته وملاکه سعه وضیقا ولا یمکن القول بأن هذه العله مختصه بخبر الفاسق دون خبر العادل لأنه خلاف نص الآیه المبارکه، حیث أنها ناصه فی ان العله هی الجهل بالواقع وعدم العلم به ، ومن الواضح ان خبر العادل لا یفید العلم بالواقع والعمل به عمل بالجهل کما ان العمل بخبر الفاسق عمل بالجهل فلا یمکن التفریق بینهما من هذه الناحیه.

وقد ذکرنا غیر مره أن حقیقه الحکم وروحه ملاکه وأما الحکم بما هو اعتبار من المولی بقطع النظر عن وجود الملاک له فلا قیمه له، فالتعلیل فی الآیه المبارکه ناص فی بیان ملاک الحکم وعلته وهو الجهل بالواقع. واما الآیه فظاهره فی المفهوم أی ظاهره فی حجیه خبر العادل وعدم وجوب التبین عنه.

ومن الواضح انه لا بد من تقدیم النص علی الظاهر وتقدیم الأظهر علی الظاهر، وهذا من احد موارد الجمع الدلالی العرفی، فمن هذه الناحیه لا بد من تقدیم التعلیل علی دلاله الآیه علی المفهوم وإن کان التعلیل أعم من المفهوم، ولکن فی تقدیم النص علی الظاهر أو فی تقدیم الأظهر علی الظاهر لم تلحظ النسبه بینهما ، کما هو الحال فی تقدیم الحاکم علی المحکوم والوارد علی المورود. والنسبه إنما تلحظ بین العام والخاص وبین المطلق والمقید وحینئذ لا بد من تقدیم عموم التعلیل علی دلاله الآیه علی المفهوم، فیکون عموم التعلیل مانع من دلاله الآیه علی المفهوم.

ص: ۳۴۱

السبب الثانى: أن التعليل لسانه لسان النظر الى الحكم المعلول وهو وجوب التبين وحينئذ يكون تقديمه على دلاله الآيه على المفهوم من باب الحكومه، إذ تقديم الدليل الحاكم على المحكوم من جهه ان لسان الدليل الحاكم لسان النظر الى مدلول الدليل المحكوم سعه او ضيقا، وحيث ان لسان التعليل لسان النظر الى حكم المعلول فلا بد من تقديمه على دلاله الآيه على المفهوم من باب الحكومه، فقد ذكرنا ان النسبه لا تلحظ بين الدليل الحاكم وبين الدليل المحكوم، فالدليل الحاكم يتقدم على الدليل المحكوم وإن كان أعم منه كما هو الحال فى الوارد والمورود والظاهر والأظهر والظاهر والنص.

فلا بد من تقديم عموم التعليل على دلاله الآيه المباركه على المفهوم، لأن دلاله الآيه على المفهوم لا تدل على نفى الجهل عن خبر العادل إذ ليس لسانه لسان نفى الملاك حتى يكون معارضا للتعليل، بل لسانه عدم جعل وجوب التبين عن خبر العادل وحجيه خبر العادل فمن اجل ذلك لا بد من تقديم عموم التعليل على دلاله الآيه على المفهوم.

فإذن التعليل مانع عن ظهور الآيه فى الدلاله على المفهوم.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم ان التعليل لا يصلح ان يكون قرينه عرفيه بأحد الشكلين المتقدمين عن ظهور الآيه فى المفهوم، إلا أنه لا شبهه فى انه يصلح ان يكون سببا لإجمال الآيه وعدم دلالتها على المفهوم، كما ان ظهور الآيه فى المفهوم من نفسه يصلح ان يكون سببا لإجمال التعليل وعدم دلالته على العموم.

أما الأول فلأن الآيه المباركه محفوفه بما يصلح للقرينه والكلام إذا كان محفوفا بما يصلح للقرينيه فلا ينعقد له الظهور وحيث أن الآيه مقترنه بالتعليل ومحفوفه به فهو يصلح ان يكون قرينه على المنع من ظهورها فى المفهوم فلا ينعقد لها الظهور فى ذلك.

ص: ۳۴۲

وأما الثانى أى أن عموم التعليل إن كان بالوضع فلا شبهه فى أنه مانع عن دلاله الآيه على المفهوم واما عموم التعليل إن كان بالإطلاق ومقدمات الحكمه فيتوقف على إحراز تمام مقدمات الحكمه، ومنها عدم ما يصلح للقرينيه، والمفروض أن ظهور الآيه فى نفسه مانع من القرينيه ومعه لا ينعقد للتعليل عموم باعتبار ان مع هذا الظهور فى نفسه لا يحرز تمام مقدمات الحكمه ومع عدم إحرازها لم يحرز الإطلاق إذ إحراز الإطلاق منوط بإحراز تمام مقدمات الحكمه، فمن اجل ذلك ايضا يكون التعليل مجمل.

فإذاً الآيه مجمله صدرا وذيلا فكما ان صدر الآيه وهى دلالتها على المفهوم مجمله فكذلك ذيلها وهو التعليل مجمل الدلاله على العموم فتكون الآيه مجمله بحسب الصدر والذيل معا.

وقد يرد على هذا الوجه أى العموم والخصوص أن النسبه بين المفهوم وبين إطلاق التعليل عموم من وجه لا عموم مطلق فإن مفهوم الآيه المباركه عدم مجىء الفاسق بالنبأ ولعدم مجىء الفاسق بالنبأ فردان:

الأول: مجىء العادل بالنبأ.

الثانى: عدم مجىء أحد بالنبأ. أى يكون المفهوم سالبه بانتفاء الموضوع.

فإذا كان للمفهوم فردان فبطبيعه الحال تكون النسبه بين المفهوم وبين عموم التعليل العموم من وجه وماده الاجتماع خبر العادل فإن مقتضى عموم التعليل أنه لا يكون حجه، ويجب الفحص عنه فى أنه مطابق للواقع او لا يكون مطابقا له. ومقتضى المفهوم أن خبر العادل حجه، فلا يجب التبين عنه. فتقع المعارضه بينهما فى مورد الاجتماع والالتقاء وهو خبر العادل. ونتيجه هذه المعارضه عدم حجيه خبر العادل.

والجواب عن ذلك ان تصور الواسطه إنما هو فيما إذا لم يكن موضوع وجوب التبين طبيعى النبأ فبطبيعه الحال يكون للمفهوم فردان بأن يكون موضوع وجوب التبين نبأ الفاسق، إن جاء فاسق بنبأ فتبينوا وإن لم يجىء فاسق به فلا يجب التبين، وله فردان: أحدهما مجىء العادل به والآخر عدم مجىء أحد به.

ولكن الأمر ليس كذلك فإن دلاله الآيه على المفهوم مبنيه على ان يكون موضوع وجوب التبين طبيعى النبأ فعندئذ يكون مفاد الآيه المباركه إن كان الجائى به فاسقا وجب التبين عنه وإن كان الجائى به عادلا لم يجب التبين عنه ولا واسطه فى البين وليس للمفهوم الا فرد واحد.

فما ذكره بعض من ان النسبه بين المفهوم وعموم التعليل عموم من وجه ليس الأمر كذلك وهو مبنى على ان يكون موضوع وجوب التبين هو نبأ الفاسق فلا تدل الآيه على المفهوم بل هى مسوقه لبيان تحقق الموضوع. فإن الموضوع يتحقق بتحقق الشرط وهو مجيء الفاسق بالنبأ فإذا انتفى الشرط انتفى الموضوع وهذا ليس من المفهوم فى شيء لأن المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموضوع بانتفاء الشرط مع بقاء الموضوع ولكن الحكم ينتفى عنه بانتفاء الشرط.

فالنتيجه انه لا شبهه فى تقديم عموم التعليل على دلاله الآيه على المفهوم فلا يمكن الأخذ بمفهوم الآيه الكريمه من جهه التعليل الوارد فى ذيلها.

فلا يمكن الاستدلال بالآيه الكريمه.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ.

ذكرنا أن التعليل فى الآيه المباركه مانع عن دلاله الآيه على المفهوم ولو سلمنا ان الآيه فى نفسها تدل على حجيه خبر العادل بمفهوم الوصف او بمفهوم الشرط ولكن التعليل مانع عن هذه الدلاله. هذا هو الإشكال الأول لتقديم المفهوم على التعليل.

الإشكال الثانى: أن الإشكال فى دلاله الآيه على المفهوم أى على حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط او بمفهوم الوصف مبنى على ان يكون المراد من الجهاله عدم العلم بالواقع، فإذا كان المراد منها عدم العلم بالواقع فالتعليل مشترك بين خبر الفاسق وخبر العادل فكما أن خبر الفاسق لا يفيد العلم بالواقع فكذلك خبر العادل. فمن أجل ذلك بدلاله الآيه على المفهوم.

ص: ٣٤٤

وأما إذا كان المراد من الجهاله السفاهه كما مال اليه المحقق الخراسانى(قده) (١) واحتمله شيخنا الأنصارى (٢) وقواه السيد الاستاذ(قده) (٣) فلا يرد هذا الإشكال لأنه حينئذ يكون العله مختصه بخبر الفاسق ولا تعم خبر العادل، إذ لا شبهه فى ان العمل بخبر الفاسق عمل غير عقلائى وعمل سفهى بينما العمل بخبر العادل ليس كذللك لأنه عمل عقلائى، وعندئذ لا مانع من الأخذ بدلاله الآيه الكريمه على حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط أو بمفهوم الوصف.

ولكن للمناقشه فى ذلك مجالاً إذ لا شبهه فى أن معنى الجهل ليس هو السفاهه فإن معنى الجهل هو عدم العلم بالواقع إذ التقابل بينهما إما من تقابل العدم والمكله او من تقابل التضاد وعلى كلا التقديرين الجهل فى مقابل العلم فيكون معناه عدم العلم

بـالواقع وامـا السـفاهه فهی صـفه للعمل الخارجی ولا نظر لها الی الواقع فیکون اسـتعمل لفظ الجهاله فی السـفاهه مجاز جزما أی استعمل فی المعنی غیر الموضوع له.

وهذا الاسـتعمال وإن کان شائعا لدی العرف العام فإن من عمل بخبر الفاسق یعد قد عمل عملا سفهیا وعملا غیر عقلائی والعمل الصـادر من السـفیه لاـ یصـدر الا من الجاهل وهـذه المناسـبه بمثابه العلاقه بین المعنی المجازی والمعنی الحقیقی، فإن اسـتعمال اللفظ فی المعنی المجازی بحاجه الی أمرین:

الأول: ثبوت العلاقه بین المعنی الحقیقی والمعنی المجازی فی مقام الثبوت والواقع.

الثانی: وجود القرینه فی مقام الإثبات علی ان هذا اللفظ مستعمل فی المعنی المجازی. دون المعنی الحقیقی.

ولاـ شـبهه فی أن العلاـقه بین الجهـاله والسـفاهه موجوده فإن العمل الصادر من السـفیه لا یصـدر إلا من الجاهل فهـذه المناسـبه موجوده بینهمـا ثبوتـا ولکن فی مقـام الإثبـات بحاجه الی دلیل أی اسـتعمل لفظ الجهاله فی السـفاهه بحاجه الی قرینه تـدل علی ذلک.

۱- کفایه الأصول، المحقق الخراسانی، ص۲۹۷.

۲- فرائد الاصول، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۱، ص۲۶۲.

۳- مصباح الاصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید محمد الواعظ الحسینی، ج۲، ص۱۶۳.

وفى الآيه المباركه لا قرينه على ان لفظ الجهاله مستعمل فى معنى السفاهه لا فى نفس الآيه المباركه ولا من الخارج فإن المناسبه وهى العلاقه وإن كانت موجوده ثبوتا ولكن فى مقام الإثبات والاستعمال لا قرينه فى المقام، ففى الآيه المباركه لا قرينه على ان لفظ الجهاله مستعمل فى معنى السفاهه.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك فسياق الآيه المباركه يدل على ان المراد من الجهاله عدم العلم بالواقع وليس المراد من الجهاله العمل السفهى. فإن صدر الآيه المباركه وهو قوله تعالى: [إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا] فإن الأمر بالتبين للعلم بان خبر الفاسق صادق أو كاذب أى مطابق للواقع او غير مطابق للواقع فالتبين من جهه صدق خبر الفاسق وكذبه، وأما التعليل فى ذيل هذه الآيه المباركه فإذا لم يتبين ولم يعلم أنه صادق او كاذب أى مطابق للواقع أو غير مطابق فالعمل بالجهل أى عدم العلم بالواقع فإذا لم يتبين كان خبر الفاسق جهل بالواقع.

فإذاً الآيه المباركه لا إشعار فيها أن المراد هو العمل بخبر الفاسق حتى يكون هذا العمل سفهيا فإن المقطع الأول من الآيه يدل على وجوب التبين حتى يعلم أنه صادق أو كاذب أو مطابق للواقع او غير مطابق للواقع، والمقطع الثانى إذا لم يتبين ولم يعلم انه صادق أو كاذب فخبر الفاسق جهل أى عدم العلم بالواقع فلا يكون هناك إشعار فى الآيه المباركه على ان المراد من الجهاله السفاهه فضلا عن الدلاله.

وهذا هو المناسب لمورد الآيه المباركه. فإن الآيه نزلت بالنسبه الى جماعه من الأصحاب وهم يقبلون أخبار الوليد فى كفر طائفه وهى طائفه بنى المصطلق فإن الوليد أخبر بكفر هذه الطائفه وجماعه من الأصحاب قد سمعوا هذا الخبر، والآيه نزلت ولهذا صدر الآيه خطاب الى هؤلاء الجماعه [إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهاله] أى بغير علم، فإنه أخبر بكفر هذه الطائفه فلا بد عليكم من الفحص والتبين والتدقيق انه صادق او كاذب أى أن خبره مطابق للواقع او غير مطابق حتى لا يتهم طائفه بالكفر واما بالواقع فليسوا بكافرين.

فإذاً هذا المعنی هو المناسب لمورد الآیه المبارکه.

ومما یشهد علی أن المراد من الجهاله عدم العلم بالواقع المقطع الثالث فی الآیه المبارکه وهو [أن تصیبوا قوما بجهاله فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین]. فالندامه بالنسبه الی خلاف الواقع أی إذا کفرتم طائفه ثم ظهر خلافه فظاهر الآیه هی أن الندامه تکون بالنسبه الی خلاف الواقع. فإنهم یتهمون بالکفر وهم لیسوا بکافرین فی الواقع.

وعلیه فلا تدل الآیه المبارکه علی ان المراد من الجهاله السفاهه بل لا إشعار فیها فضلا عن الدلاله.

وثالثا: مع الإغماض عن ذلک أیضا فالجهاله فی الآیه المبارکه قد ذکرت فی مقابل التبین [إن جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا] والمراد من التبین تحصیل العلم بالواقع، فالجهاله فی مقابل التبین وهذه المقابله قرینه علی ان المراد من الجهاله عدم العلم بالواقع ولیس المراد منها السفاهه فالنتیجه انه لا یمکن ان یراد من الجهاله فی الآیه الکریمه السفاهه.

ثم إن للمحقق الأصفهانی(قده) (۱) کلاما وحاصله: أن العمل بکل شیء إذا لم تقم علیه الحجه یکون عملا سفهیا فالعمل بالأحکام الشرعیه إذا لم تقم الحجه علیها عمل سفهی وعمل غیر عقلائی، وعلیه فکما ان العمل بخبر الفاسق من جهه انه لیس بحجه عمل غیر عقلائی وعمل سفهی وکذلک العمل بخبر العادل إذا لم یکن حجه فلا شبهه فی ان العمل به عمل غیر عقلائی وعمل سفهی، والمفروض أن خبر العادل کخبر الفاسق لا یکون حجه وإنما الکلام فی دلاله هذه الآیه علی حجیه خبر العادل بالمفهوم او لا تدل علی ذلک وعلی کل حال أنه لم تثبت الی الآن حجیه خبر العادل وعلیه یکون العمل به عمل غیر عقلائی وعمل سفهی، لأن العمل بکل اماره إذا لم تکن حجه فهو عمل غیر عقلائی وعمل سفهی.

۱- نهایه الدرایه، المحقق الاصفهانی، ج۳، ص۲۱۰

وقد اجیب عن ذلک بأن حجیه خبر العادل ثابته عند العقلاء فإن السیره القطعیه من العقلاء قد جرت علی العمل بأخبار العدول ای بأخبار الثقه والشارع أمضی هذه السیره من أول بعثه النبی (ص) إذ العمل بأخبار العدول والثقه أمر مرتکز فی أذهان الناس ویعملون به فی مرأی ومسمع من النبی الأکرم(ص) وسکوته وعدم الردع عن هذه السیره إمضاء لها، فإذن یکون خبر العادل حجه قبل نزول هذه الآیه.

وهذا الجواب قابل للإشکال فإن محل الکلام أنه لا دلیل علی حجیه خبر العادل إلا هذه الآیه وهذه الآیه هل تدل علی حجیه خبر العادل بمفهوم الشرط او الوصف او لا تدل علی ذلک؟ وأما ان خبر العادل قد ثبتت حجیته بالسیره العقلائیه الممضاه شرعا فهو أمر آخر. فمحل الکلام هو الآیه المبارکه ولم یثبت حجیه خبر العادل فعلا بهذه الآیه المبارکه فیکون العمل به عمل بغیر الحجه وهو عمل غیر عقلائی وسفهی.

وذکر بعض المحققین(قده) (۱) ان العمل بخبر الفاسق عمل سفهی وأما العمل بخبر العادل فهو عمل عقلائی فإنه حجه عند العقلاء وإن لم یکن حجه عند الشارع فیکون العمل بخبر العادل عمل عقلائی ولیس بسفهی.

فإذن الفرق بین العمل بخبر الفاسق والعمل بخبر العادل موجود.

ویمکن المناقشه فیه وذلک أن خبر العادل إذا لم یکن حجه لدی الشرع فالعمل به من منظور الشرع عمل غیر عقلائی وسفهی وإن لم یکن سفهیا من منظور العقلاء.

فإذن العمل بخبر العادل وترتیب أثار الحجیه علیه من منظور الشرع غیر عقلائی وعمل سفهی وإن کان عمل عقلائی من منظور العقلاء، والکلام إنما هو فی أن هذا العمل عقلائی او سفهی من منظور الشرع لا من منظور العقلاء.

۱- بحوث فی علم الاصول، تقریر بحث السید الصدر للسید محمود الشاهرودی، ج۴، ص ۳۶۰.

وكيف كان فهذا التوجيه لا يمكن المساعده عليه.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ.

ذكرنا أن المراد من الجهاله إن كان هو السفاهه فالتعليل حينئذ لا يكون مانعا عن دلاله الآيه المباركه على المفهوم [أی حجيه خبر العادل] بل الأمر حينئذ يكون بالعكس فإن دلاله الآيه على المفهوم تكون رافعه لموضوع التعليل حيث أن التعليل يدل على أن العمل بالخبر لا يكون حجه فهو سفهی وغير عقلائی فموضوع عدم جواز العمل هو عدم حجيه الخبر ومن الواضح ان التعليل لا يكون ناظرا الی موضوعه لا إثباتا ولا نفيا كما هو الحال فی جميع القضايا الحقيقيه، إذ القضيه الحقيقيه ناظره إلی إثبات الحكم لموضوعها علی تقدير وجوده فی الخارج وأما أن الموضوع موجود أو غير موجود فالقضيه لا تدل علی ذلک وهی ساكته عنه وموضوع التعليل فی الآيه المباركه عدم حجيه الخبر وهو غير ناظر الی إثبات موضوعه ولا الی نفيه فهو ساكت عنه واما مفهوم الآيه فهو يدل علی إثبات حجيه خبر العادل. فإذاً مفهوم الآيه يكون رافعا لموضوع التعليل وجدانا فيكون واردا عليه.

فالنتيجه أن المراد من الجهاله فی التعليل لو كان هو السفاهه فهی لا تمنع عن دلاله الآيه علی حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط او الوصف.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائينی(قده) وتبعه فيه السيد الأستاذ(قده) (۱) من أن المجعول فی باب الأمارات الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدی فالأمارات علم بعد حجيتها فإن معنی حجيه الأمرات أنها علم تعبدا وبنظر الشرع، وعلی هذا فإذا دلت الآيه علی حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط او الوصف فخبر العادل علم تعبدا وشرعا وإذا كان علما فهو حاكم علی عموم التعليل، فإن موضوع التعليل عدم العمل بالجهل أی العمل بالجهل غير جائز والمفروض أن خبر العادل بعد حجيته وإن لم يكن علما وجدانا إلا أنه علم تعبدا فمن أجل ذلک يكون حاكما علی عموم التعليل ورافعا لموضوعه تعبدا وبحكم الشارع، لأن الدليل الحاكم يرفع موضوع دليل المحكوم تعبدا وبنظر الشرع، فلا بد من تقديم دلاله الآيه علی حجيه خبر العادل بمفهوم الشرط او الوصف علی عموم التعليل لأن مفهوم الآيه حاكم علی عموم التعليل ورافع لموضوعه تعبدا.

ص: ۳۴۹

۱– مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد محمد الواعظ الحسينی، ج۲، ص۱۶۳.

هذا ما ذكرته مدرسه المحقق النائينی.

وللمناقشه فيه مجال.

أولًا: فقد ذكرنا غير مره أنه لا جعل فی باب الأمارات فإن عمده الدليل علی حجيه الأمارات السيره القطعيه من العقلاء والسيره

العقلاء عباره عن عملهم بأخبار الثقه وأخبار العدول وليس هنا أى جعل من قبل العقلاء فإن ما هو موجود من قبل العقلاء هو العمل الخارجى بأخبار الثقه وأخبار العدول ولا يكون هناك أى جعل من قبل العقلاء، فالعقلاء يعملون بأخبار الثقه ولا يعملون بأخبار غير الثقه كما يعملون بظواهر الالفاظ ولا يعملون بظواهر الافعال، وحيث أن عملهم لا يمكن ان يكون عملا تعبديا وبدون نكته وبدون مسوغ ومبرر لأن التعبد إنما يتصور فى الأحكام الشرعيه فإن المتشرع لا بد ان يعمل على طبق الشرع تعبدا علم مصلحته أو لم يعلم فهو مأمور بالعمل بالشرع تعبدا وأما العقلاء فهم لا يعملون بشىء تعبدا وبدون نكته.

وعليه فعمل العقلاء بأخبار الثقه دون أخبار غير الثقه لا محاله يكون مبنيا على نكته مبرره لهذا العمل وتلك النكته هى أقوائيه أخبار الثقه والعدول فى الكشف عن الواقع عن أخبار غير الثقه نوعا. فهذه النكته هى السبب لبناء العقلاء على العمل بأخبار الثقه وأخبار العدول وكذلك الحال فى العمل بالظواهر فإن كاشفيه ظواهر الالفاظ عن الواقع أقوى من كاشفيه ظواهر الافعال وهذه النكته هى التى توجب بناء العقلاء على العمل بظواهر الالفاظ دون ظواهر الافعال.

وعليه فبناء العقلاء على العمل بأخبار الثقه مجرد عمل خارجى ولا يتضمن أى جعل من قبل العقلاء فلا جعل ولا مجعول فى باب الأمارات.

وثانياً: أن هذا الجعل غير معقول فى المقام وهذا الجعل كما لا يكون من قبل العقلاء كذلك لا يكون من قبل الشارع.

ص: ٣٥٠

أما الآيات ــــ كآيه النبأ ــــ فقد ذكرنا انها لا تدل على حجيه أخبار العدول فهى قاصره الدلاله بنفسها وبقطع النظر عن التعليل الوارد فى ذيلها عن إثبات ذلك واما سائر الآيات فسوف يأتى التكلم فيها وأنها أيضا قاصره عن الدلاله على حجيه أخبار الثقه. ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن الآيات تدل على حجيه أخبار الثقه وأخبار العدول إلا أن دلالتها ليست من باب التأسيس بل من باب التأكيد وإمضاء بناء العقلاء وسيرتهم فإن الآيات التى تدل على حجيه أخبار الأحاد ليس مفادها التأسيس والجعل بل مفادها التأكيد والإمضاء لسيره العقلاء.

واما الروايات فهى وإن لم تكن قاصره عن الدلاله على حجيه أخبار الثقه ولكن ليس مفادها الجعل والتأسيس بل مفادها التأكيد للسيره القطعيه من العقلاء وإمضائها شرعا. ولهذا قد ورد فى جمله من الروايات السؤال عن وثاقه الراوى وليس السؤال عن حجيه خبره وهذا يعنى أن حجيه أخبار الثقه أمر مرتكز فى الأذهان ولهذا يسأل الأمام عن وثاقه الراوى كما ورد فى يونس بن عبد الرحمن (أ فيونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم دينى ؟ فقال: نعم) (١) ومع كونه ثقه يكون اخباره حجه فحجيه أخبار الثقه أمر مرتكز فى الأذهان ولهذا يكون السؤال عن الصغرى وهى وثاقه الراوى.

فإذاً لو فرضنا ان الدليل على حجيه أخبار الآحاد الروايات إلا ان مفادها ليس هو التأسيس وليس هو جعل الحجيه بل مفادها التأكيد والإمضاء لسيره العقلاء. هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى أن جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى غير معقول فى باب الأمارات ثبوتا فإن طريقيه القطع ذاتيه وتكوينيه والطريقيه الظنيه للأمارات أيضا ذاتيه وتكوينيه. فهى غير قابله للجعل، ولا يمكن تعلق الجعل الذى هو امر اعتبارى بالطريقيه الظنيه فإن الطريقيه الظنيه غير قابله للجعل ويستحيل تعلق الجعل بها لأن الجعل عين المجعول فكيف يعقل أن يكون المجعول أمرا تكوينيا والجعل أمرا اعتباريا كالإيجاد والوجود فإن الإيجاد عين الوجود والاختلاف بينهما بالاعتبار فكذلك الجعل عين المجعول والاختلاف بينهما بالاعتبار فلا يعقل ان يكون المجعول أمرا تكوينيا والجعل أمرا اعتباريا.

١- اختيار معرفه الرجال، الشيخ الطوسى، ج٢، ص٧٨٤.

فإذاً لا يمكن جعل الطريقه التكوينيه والعلم التعبدى تكوينا.

واما جعل الطريقيه الاعتباريه والكاشفيه والاعتباريه فهو لغو ولا يترتب عليه أى أثر فإن جعل خبر الثقه علما اعتبارا لا يؤثر فى كاشفيه خبر الثقه لا كما ولا كيفا وهو لغو وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل.

نعم .. إذا أريد من جعل الطريقيه والكاشفيه لأخبار الثقه تنزيل أخبار الثقه منزله العلم فى ترتيب أثاره عليها فهو امر مسلم ولكنه لا يستلزم جعل الطريقيه لأن التنزيل يصح سواء كان المجعول فى باب الأمارات الطريقيه او غيرها ولكنه ليس بجعل.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ.

الى هنا قد تبين ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائينى(قده) من أن المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى لأخبار الثقه وظواهر الالفاظ، ومعنى حجيه أخبار الثقه هى الطريقيه والكاشفيه. وهذا مما لا يمكن المساعده عليه ثبوتاً لأن الجعل التكوينى مستحيل وأما الجعل الاعتبارى فلا أثر له ويكون لغوا وهو مستحيل.

وعليه فيكون مراد المحقق النائينى من جعل الطريقيه لأخبار الثقه إما تنزيلها منزله العلم فى ترتيب أثاره عليها وهو غير صحيح:

أولاً: هو خلاف نص كلامه(قده) (١) فإن كلامه نص فى أن المجعول نفس الطريقيه والكاشفيه لأخبار الثقه وأن الشارع جعل نفس أخبار الثقه فردا من أفراد العلم وللعلم فردان: فرد حقيقى وهو العلم الوجدانى وفرد تعبدى وهو أخبار الثقه وظواهر الالفاظ.

فإذا كانت اخبار الثقه علما بحكم الشرع فيترتب عليه أثار العلم عليه قهرا ولا يحتاج الى الجعل. ومن هنا يكون قيام الأمارات على هذا القول مقام القطع الموضوعى على القاعده ولا يحتاج الى دليل لأن الأمارات علم تعبدا ويترتب عليها آثار العلم قهرا.

١- اجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد الخوئى، ج٢، ص١٢.

فإذاً فرق بين أن يكون الجعل متعلقا بنفس أخبار الثقه وجعلها علما وأن يكون الجعل متعلقا بآثار العلم وجعل آثار العلم لأخبار الثقه بالتنزيل أو جعل آثار الطريقيه الحقيقيه للطريقيه التعبديه. هذا اللسان وإن كان مختلفا إلا ان الحقيقه يرجع الجميع الى تنزيل أخبار الثقه منزله العلم. وهو أحد معانى الحجيه فإن الحجيه إنما هى بمعنى الطريقيه والكاشفيه أو بمعنى تنزيل الأمارات منزله العلم أو بمعنى جعل المنجزيه والمعذريه أو بمعنى جعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صوره المطابقه والمخالف فى صوره عدم المطابقه.

فالنتيجه أن ما ذكره المحقق النائينى(قده) غير تام ثبوتا.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن جعل الطريقيه والكاشفيه والعلميه لأخبار الثقه بأن يجعل الشارع أخبار الثقه فردا من العلم ممكن ثبوتا ولكن لا دليل على ذلك فى مقام الإثبات فإن عمده الدليل بل الدليل الوحيد على حجيه أخبار الثقه وظواهر الالفاظ وغيرهما من الأمارات المعتبره هو السيره القطعيه من العقلاء الجاريه على العمل بها وامضاء الشارع لهذه السيره. وقد ذكرنا ان لسان السيره ليس لسان الجعل لأن السيره دليل لبى ولا لسان له، فإذن لا جعل من قبل العقلاء وإما من قبل الشارع فالإمضاء فقط ويكفى فى الامضاء سكوت المولى وعدم صدور الردع عنه بأن ينهى عن العمل بهذه السيره ومن الواضح ان السكوت لا يستلزم الجعل.

فإذن لا جعل فى باب الأمارات ولا مجعول لا من قبل العقلاء ولا من قبل الشارع وإنما جرت السيره عملا بأخبار الثقه والشارع أمضى هذه السيره.

وثالثاً: مع الإغماض عن ذلك أيضا وتسليم ان المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه والكاشفيه والسيره تدل على ذلك ولكن ما ذكره(قده) من ان مفهوم الآيه حاكم على عموم التعليل فهو غير صحيح.

ص: ٣٥٣

فـإن حكومه مفهوم الآـيه على عموم التعليـل مبنيه على نقطه خـاطئه. وهى أن التعليل متكفل للحكم المولوى التكليفى وموضوع هـذا الحكم الأماره غير المعتبره أى التى لا تكون علما بالواقع فإن التعليل يـدل على حرمه العمل بالأماره على تقدير أن لا تكون علمـا كمـا هو الحال فى جميع القضايا الحقيقيه لأنها تـدل على ثبوت الحكم للموضوع على تقـدير وجود الموضوع فى الخارج، مثلا آيه الحج تدل على وجوب الحج على المسـتطيع على تقدير وجوده فى الخارج ولكن لا تدل على ان المسـتطيع موجود فى الخارج او أنه ليس موجودا لا نفيا ولا إثباتا.

فـإذن التعليل يـدل على حرمه العمل بالأماره على تقـدير أن لا تكون علما ولكن التعليل لا يـدل على انها علم او ليست بعلم فهو ساكت عن ذلك نفيا وإثباتا.

وأما مفهوم الآيه المباركه فهو يدل على أن خبر العادل علم تعبدا.

فإذن مفهوم الآيه المباركه يكون رافعا لموضوع التعليل تعبدا ومن اجل ذلك يكون حاكما على التعليل ورافعا لموضوعه تعبدا.

ولكن هـذه النقطه خاطئه فإن مفاد التعليل ليس الحكم التكليفى المولوى وهو حرمه العمل بالأماره على تقـدير أن لا تكون علما بـل مفاده الإرشاد الى عـدم حجيه الأماره الظنيه وانها لا تفيـد العلم بالواقع كأخبار الثقه. كما أن مفاد المفهوم الإرشاد الى حجيه خبر العادل والتعليل مفاده الإرشاد الى عدم حجيه خبر العادل فهما فى عرض واحد، فالآيه بمفهومها إرشاد الى حجيه خبر العادل والتعليل إرشاد الى عدم حجيته سواء كانت الحجيه بمعنى الطريقيه والعلم التعبدى أم كانت بمعنى المنجزيه والمعذريه أم بمعنى جعل الحكم الظاهرى المماثل للحكم الواقعى فى صوره المطابقه للواقع والمخالف فى صوره عدم المطابقه.

فـإذاً التعليـل فى عرض المفهوم وليس فى طوله والمفروض ان يكون الـدليل المحكوم فى طول الـدليل الحاكم والـدليل الحكام متقـدم على الـدليل المحكوم رتبه. وامـا فى المقـام فالتعليـل فى عرض المفهوم إذ المفهوم يـدل على حجيه خبر العادل والتعليل يدل على عدم حجيته. فإذاً بينهما معارضه بالإيجاب والسلب وبنحو التناقض.

فالنتيجه عدم ثبوت حجيه خبر العادل.

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن إثبات حجيه خبر العادل فی الآیه فضلا عن كون الحجيه بمعنى الطريقيه والكاشفيه للتعارض بين دلاله الآيه على المفهوم ودلاله التعليل فی ذيلها على عدم حجيه خبر العادل وعليه لا يمكن إثبات حجيه خبر العادل سواء كانت الحجيه بمعنى الطريقيه او بمعنىً آخر.

ثم أن المحقق الأصفهانی(قده) (۱) قد ذكر أن حكومه الآيه على التعليل تستلزم الدور ولا يمكن ان تكون الآيه المباركه بمفهومها حاكمه على عموم التعليل.

وقد افاد فی وجه ذلك: ان دلاله الآيه المباركه على المفهوم وظهورها فيه تتوقف على عدم صلاحيه التعليل للقرينيه وإلا لم ينعقد ظهور للآيه فی المفهوم من جهه ان التعليل متصل بالآيه وإذا كان صالحا للقرينيه فهو مانع عن انعقاد ظهور الآيه فی المفهوم وحينئذ لو كان التعليل صالحا للقرينيه كان مانعا عن انعقاد ظهور الآيه فی المفهوم.

وعلى هذا فلو توقف ظهور التعليل فی القرينيه على ظهور الآيه فی المفهوم لكان دورا وهو من توقف ظهور الآيه فی المفهوم على ظهورها فی المفهوم وهو دور من توقف الشیء على نفسه وتوقف الشیء على نفسه كعليه الشیء لنفسه مستحيل.

هكذا ذكره المحقق الأصفهانی(قده).

وما ذكره غير تام.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ.

ذكرنا أن المحقق الأصفهانی(قده) ذكر أن حكومه الآيه المباركه بدلالتها على المفهوم على عموم التعليل تستلزم الدور بتقريب أن ظهور الآيه المباركه تتوقف على عدم صلاحيه التعليل للقرينيه وإلا لم ينعقد لها الظهور فی المفهوم من جهه اتصال التعليل فی الآيه الكريمه. وحينئذ لو كان التعليل صالحا للقرينيه كان مانعا عن انعقاد ظهور الآيه فی المفهوم.

۱- نهايه الدرايه، المحقق الاصفهانی، ج۳، ص۲۱۲.

وعلى هذا فلو كان عدم صلاحيه التعليل للقرينيه متوقفا على ظهور الآيه فی المفهوم لزم الدور وتوقف الشیء على نفسه أی توقف ظهور الآيه فی المفهوم على ظهور الآيه فيه وهو من توقف الشیء على نفسه وتوقف الشیء على نفسه كعليه الشیء لنفسه مستحيل.

هكذا ذكره المحقق الأصفهانی(قده).

والجواب عن ذلك واضح: بل صدور مثل هذا الكلام من مثله(قده) غريب. لما تقدم من ان الحكومه مبنيه على أن يكون مفاد التعليل حكما تكليفيا مولويا ويكون التعليل بمثابه القضيه الحقيقيه وتدل على ثبوت الحكم لموضوعها على تقدير وجوده فی الخارج كما هو الحال فی جميع القضايا الحقيقيه التی يكون الموضوع فيها مأخوذا مفروض الوجود فی الخارج سواء أ كان موجودا فی الخارج حقيقه أم لم يكن موجودا فالقضيه الحقيقيه مفادها ثبوت الحكم للموضوع على تقدير وجوده فی الخارج. وغير ناظره الى وجود موضوعها فی الخارج فلاـ تدل على انه موجودا فيه او غير موجود فيه. فهی ساكته من هذه الناحيه نفيا وإثباتا.

وعلى هذا فالتعليل بنحو القضيه الحقيقيه وتدل على حرمه العمل بالأماره كخبر العادل على تقدير أن لا يكون علما وأما أن هذا التقدير ثابت او ليس بثابت فالتعليل ساكت عنه ولا يدل على ان هذه الأماره علم او أنها ليست بعلم وإنما يدل على حرمه العمل بالأماره وأما أنها علم أو ليست بعلم فالتعليل ساكت عنه. والمفروض ان مفهوم الآيه يدل على ان خبر العادل علم فإذاً يكون المفهوم رافعا لموضوع التعليل تعبدا ولهذا لا تنافی بينهما فإن التعليل لا يدل على ثبوت موضوعه لكی يكون منافيا لمفهوم الآيه الذی يدل على نفی موضوعه فی الخارج فإن المفهوم يدل على أن خبر العادل علم شرعا ولهذا يكون حاكما عليه فعندئذ لا تنافی بينهما ولا دور فی البين.

نعم.. يلزم الدور إذا كان المفهوم مخصصا لعموم التعليل فإن تخصيص المفهوم لعموم التعليل يتوقف على ان لا يكون عموم التعليل صالحا للقرينيه وإلا لم ينعقد للآيه المباركه ظهور فى المفهوم.

وعلى هذا فلو كان عموم التعليل صالحا للقرينيه لكان مانعا عن ظهور الآيه الكريمه فى المفهوم من جهه اتصاله بالآيه فيكون بمثابه القرينه المتصله فعموم التعليل لو كان صالحا للقرينيه كان مانعا عن انعقاد ظهور الآيه فى المفهوم.

واما لو كان عدم صلاحيه عموم التعليل للقرينه متوقفا على ظهور الآيه فى المفهوم لدار فعندئذ يلزم الدور وهو توقف ظهور الآيه فى المفهوم على ظهورها فى المفهوم وهو من توقف الشىء على نفسه وتوقف الشىء على نفسه كعليّه الشىء لنفسه مستحيل.

فإذاً الدور إنما يلزم إذا كان مفهوم الآيه مخصصا لعموم التعليل لا أن مفهوم الآيه حاكما على عموم التعليل.

وفى كلام المحقق الأصفهانى(قده) خلط بين هاتين المسألتين. فإن الآيه الكريمه بظهورها فى المفهوم لو كانت مخصصه لعموم التعليل لزم الدور واما لو كانت حاكمه على عموم التعليل فلا دور فى البين.

ولكن ذكرنا أن الآيه المباركه بظهورها فى المفهوم ليست حاكمه على عموم التعليل ولا مخصصه بل بين مفهوم الآيه المباركه وعموم التعليل معارضه فإن مفهوم الآيه إرشاد الى حجيه خبر العادل ومفهوم التعليل إرشاد الى عدم حجيته فإذاً بينهما معارضه فإن مفاد التعليل الإرشاد الى عدم حجيه الأماره وأما مفاد المفهوم فهو إرشاد الى الحجيه فتكون المعارضه بينهما بالتناقض والسلب والإيجاب فلا تخصيص ولا حكومه. غايه الأمر إذا كان التعليل منفصلا عن الآيه تقع المعارضه بينهما بالسلب والإيجاب فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض فى تقديم أحدهما على الاخر وإلا فيسقطان معا وحينئذ لا بد من الرجوع الى الأصول العمليه.

وأما إذا كانا متصلين كما فى المقام فإن التعليل متصل بالآيه الكريمه التى تدل على المفهوم فعندئذ يكون كليهما مجمل أى كما ان دلاله الآيه على المفهوم مجمله فكذلک دلاله التعليل على عدم الحجيه مجمله فلا يمكن التمسک بشىء منهما إذ كل منهما يصلح ان يكون مانعا عن دلاله الآخر.

إلى هنا قد تبين أن الآيه المباركه لا تدل على المفهوم لا مفهوم الشرط ولا مفهوم الوصف وعلى تقدير الدلاله تقع المعارضه بين دلاله الآيه على المفهوم وبين التعليل.

وهنا إشكالات اخرى على حكومه الآيه المباركه على التعليل:

الإشكال الأول: لو كانت الآيه مقتصره على صدرها وذيلها. وذيلها مقتصر على التعليل فقط بأن تكون الآيه ذات مقطعين: المقطع الأول قوله تعالى: [إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا] ، والمقطع الثانى: [أن تصيبوا قوما بجهاله]. فلو كانت الآيه ذات مقطعين لكان صدرها حاكم على ذيلها أى المقطع الأول حاكم على المقطع الثانى ولا إشكال فى الحكومه.

ولكن للآيه مقطع ثالث وهو قوله تعالى: [فتصبحوا على ما فعلتم نادمين]. فإن الندامه لا تكون الا لأجل الوقوع فى مفسده خلاف الواقع أو فوت المصلحه فإن معنى النادمه أن المكلف يقع فى مفسده الواقع او فاتت منه مصلحه الواقع والنادمه بهذا المعنى مشتركه بين خبر العادل وخبر الفاسق فكما أن خبر الفاسق لا يكون مؤمّناً من الوقوع فى المفسده او تفويت المصلحه فكذلك خبر العادل لا يكون مؤمّنا عن الوقوع فى المفسده او تفويت المصلحه فإن احتمال أن خبر العادل مخالفا للواقع موجود فالمكلف يقع فى مفسده الواقع إذا كان واقعا مخالفا للواقع أو فاتت منه مصلحه الواقع فإذا فرضنا ان خبر العادل قام على إباحه شىء وكان فى الواقع حرما فيقع فى مفسده الواقع او كان هذا الشىء واجبا تعبديا وفعل هذا الشىء بدون قصد القربه فعندئذ فاتت منه مصلحه الواقع فخبر العادل من هذه الناحيه كخبر الفاسق فكما ان خبر الفاسق لا يكون مؤمنا من الوقوع فى المفسده او تفويت المصلحه فكذلک خبر العادل.

فإذاً هـذا المقطع مانع عن دلاله الآيه على المفهوم. إذ النـدامه تمنع عن دلاله الآيه على المفهوم والندامه مشتركه بين خبر العادل وخبر الفـاسق فكمـا تمنع النـادمه عن حجيه خبر الفـاسق كـذلك تمنع عن حجيه خبر العـادل. فمن أجـل ذلك لا يمكن الالتزام بدلاله الآيه على المفهوم.

والجواب عن ذلك واضح: فإن الظاهر من الندامه بمناسـبه الحكم والموضوع الارتكازيه هو النادمه المستنده الى مخالفه الوظيفه الشـرعيه فإن المكلف إذا خالف وظيفته الشـرعيه فهو موجب لنـدامته من جهه ما يترتب على هذه المخالفه من اسـتحقاق العقوبه والإدانه لأن اسـتحقاق العقـوبه والإدانه مـترتب على مخـالفه الـوظيفه الشـرعيه وهو يوجب نـدامه المكلف لا مجرد الوقوع فى المفسده او تفويت المصلحه وكان المكلف معذورا فإنه لا يوجب الندامه، لأن المكلف إذا عمل بشىء وكان عمله مخالفا للواقع يقع فى المفسده او فاتت عنه مصلحه الواقع ولكنه معذور لأنه عمل بوظيفته الشرعيه غايه الأمر أن عمله غير مطابق للواقع كما إذا قـام خبر العـادل على وجوب شـىء وهو عمل واتى بعنوان الواجب وكان فى الواقع حراما وهو وإن وقع فى مفسـده الحرام ولكنه معـذور باعتبـار ان الحرام لا يكون منجزا بما له من الملاك ووقوعه فى مفسـده غير المنجز لا أثر له ولا يوجب اسـتحقاق الإدانه والعقوبه ولهـذا فلا نـدامه بـل المكلف إذا عمـل بوظيفته الشـرعيه ولكن كـان عمله مخالفـا للواقع فهو وإن أدى إلى الوقوع فى المفسـده تاره او تفويت المصـلحه فى أخرى إلا أنه لا نـدامه فيه لأن المفسده والمصـلحه لا تكون منجزه ولهذا لا أثر للوقوع فى مفسده غير المنجز ولا أثر لتفويت المصلحه غير المنجزه.

فمن اجـل ذلـك الوقوع فى المفسـده التى لا تكون منجزه لا نـدامه فيه او تفويت المصـلحه التى لا تكون منجزه لا نـدامه فيها والندامه إنما هى فى مخالفه الوظيفيه الشـرعيه، فإذا خالف الوظيفه الشرعيه فهذه المخالفه توجب الندامه من أجل ما يترتب عليها من استحقاق العقوبه واستحقاق الإدانه فمن أجل ذلك يوجب الندامه للمكلف.

ص: ٣٥٩

وعلى هـذا فـالمكلف إذا عمـل بخبر الفـاسق وكـان عمله مخالفـا للواقع فهو يوجب النـدامه لأنه لاـ يكون حجه كما إذا قام خبر الفـاسق على إبـاحه شـيء وهو عمـل به وكان فى الواقع حراما فالحرمه منجزه عليه وخبر الفاسق لا يكون معـذرا فإذا كان الحرام منجزا عليه فارتكـابه يوجب اسـتحقاق العقوبه والإدانه وهـذا يوجب النـادمه. وأمـا إذا عمـل بخبر العادل وكان مخالفا للواقع فلا ندامه فيه لأن خبر العادل معذر ومانع عن استحقاق العقوبه والإدانه.

وهـذا هو الفارق بين خبر العادل وخبر الفاسق. فالعمل بخبر الفاسق وكان العمل مخالفا للواقع فخبر الفاسق لا يكون معذرا ومؤمنا واما إذا عمل بخبر العادل وكان مخالفا للواقع كان خبر العادل عذرا ومؤمنا من العقوبه.

فالنتيجه أن هذا الإشكال غير وارد.

الإشـكال الثـانى: أن الـدليل الحاكم لسانه إما نفى موضوع دليل المحكوم مطابقه كقوله: [لا ربا بين الوالـد والولـد] و [لا ربا بين العبـد والمولى وبين الزوج والزوجه] و [لاـ ضـرر ولا ضـرار] فإن دليل الحاكم لسانه نفى موضوع دليل المحكوم مطابقه او لسانه توسعه موضـوع دليـل المحكـوم كقـوله: [الطواف فى الـبيت صـلاه] (١) . فـإن الـدليل الحـاكم بمـدلوله المطـابقى يوسـع دائره الموضوع للـدليل المحكوم ويجعـل الطواف من أفراد الصـلاه عنـايه وتعبـدا أو كقوله(ع): [الفقاع خمر] (٢) فإن الـدليل الحاكم بلسـانه المطـابقى يوسع دائره موضوع الـدليل المحكوم ويجعـل للموضوع فراد آخر عنـائى فيكون للموضوع فردان: فرد حقيقى وفرد عنائى.

وأمـا فى الآيه المبـاركه فليس كـذلك فـإن لسـان الآـيه نفى وجوب التبين لاـ جعـل خبر العـادل طريقـا وعملا تعبـدا فهى تـدل بالمطابقه على نفى وجوب التبين عن خبر العادل. نعم .. تدل بالالتزام على أنه طريق لا أنه علم وهذا لا يكفى فى الحكومه.

١- مستدرك الوسائل، الميرزا النورى، ج٩، ص ٤١٠، أبواب الطواف، باب٣٨، ح٢.

٢- وسائل الشيعه، الحر العاملى، ج٢٥، ص٣٦٥، ك الاطعمه والاشربه، باب٢٨، ح١، (آل البيت).

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ.

إلی هنا قد تبين أن الآيه الكريمه لا تدل علی المفهوم لا مفهوم الشرط ولا مفهوم الوصف فلا يمكن الاستدلال بالآيه علی حجيه خبر العادل وعلی تقـدير دلالته فالتعليل الوارد فی ذيل الآيه مانع عن الأخذ بمفهوم الآيه الكريمه ومع الإغماض عن جميع ذلك وتسليم أن مفهوم الآـيه الكريمه حـاكم علی عموم التعليـل باعتبـار ان مفهوم الآـيه يـدل علی حجيه خبر العـادل بمعنی الطريقيه والعلميه وأن خبر العادل علم فعندئذ بطبيعه الحال يكون مفهوم الآيه حاكم علی عموم التعليل ورافع لموضوعه وهو الجهل.

ولكن استشكل علی هذه الحكومه بمجموعه من الإشكالات وقد تقدم الكلام فی الإشكال الأول.

الإشـكال الثـانی: أن ملاـك الحكومه أن يكون الـدليل الحـاكم بلسـانه المطابقی رافعا لموضوع الـدليل المحكوم أو مثبتا له فإن الـدليل الحـاكم إمـا أن يكـون مفـاده رفع الحكم عن موضوع الـدليل المحكوم بلسـان نفی الموضوع او اثبـات الحكم لموضوع الـدليل المحكوم باثبات موضوعه ومثال الأول كقولنا: [لا ربا بين الوالد والولد] فإنه ينفی حرمه الربا عن الزياده بين الوالد والولد بلسان نفی الموضوع أو قوله(ع): [لا ضـرر ولا ضرار] فإنه ينفی الحكم الضرری بنفی الموضوع ومن قبيل الثانی كقوله: [الطواف فی البين صـلاه] و [الفقـاع خمر] وهكـذا فـإن الـدليل الحـاكم يثبت أحكـام الصـلاه للطواف بإثبات موضوعها فإن الـدليل جَعَل الطواف فردا من أفراد الصـلاه فيكون للصلاه فردان فرد حقيقی وهو ذات الركوع والسجود وفرد عنائی وهو الطواف حول البيت. وكـذا قوله(ع): [الفقاع خمر] إذ الـدليل الحاكم يثبت أحكام الخمر وحرمته للفقاع بلسان إثبات موضوعه حيث جعل الفقاع فردا من أفراد الخمر فيكون للخمر فردان فرد حقيقی وفرد عنائی.

ص: ٣٦١

فـإذاً المنـاط فی حكومه دليـل علی دليـل آخر أن يكون الـدليل الحـاكم ينفی الحكم عن موضوع الـدليل المحكوم بلسـان نفی الموضوع أو يثبت الحكم لموضوع الدليل المحكوم بلسان إثبات الموضوع.

وهـذا المعنی لا ينطبق علی المقام فإن لسان مفهوم الآيه المطابقی نفی وجوب التبين عن خبر العادل ولكن يسـتكشف من ذلك حجيه خبر العادل بمعنی الطريقيه والعلميه ولكن هـذا الاسـتكشاف إنما يكون بالمدلول الالتزامی لا بالمدلول المطابقی. وملاك الحكومه أن يكون الـدليل الحـاكم بلسـانه المطـابقی رافعـا لموضوع الـدليل المحكوم او مثباتـا له إذ الـدليل الحاكم تاره يضـيق موضوع الـدليل المحكوم واخری يوسع دائره الموضوع للـدليل المحكوم بلسانه المطابقی وإما إذا لم يكن رافعا لموضوع الدليل المحكوم بلسـانه المطـابقی او لم يكن مثبتـا له بلسـانه المطـابقی وإن كـان رافعا او مثبتا له بلسانه الالتزامی فلا تكون حكومه فی البين.

والخلاصه أن الـدليل الحاكم إذا كان لسانه نفی الحكم ابتـداءً بلسانه المطابقی وبمـدلوله المطابقی فهو ليس حاكما علی الدليل

المحكوم وإنما يكون حاكما إذا كان بلسانه المطابقى رافعا لموضوع الـدليل المحكوم او مثبتا له واما إذا كان بمـدلوله المطابقى رافعا للحكم عن موضوع الدليل المحكوم فلا حكومه فى البين وإن كان بمدلوله الالتزامى رافعا لموضوع الدليل المحكوم.

هكذا استشكل على الحكومه.

ولكن قد ظهر مما ذكرنا أن هذا الإشكال مبنى على ان يكون المراد من وجوب التبين الوجوب التكليفى. ولكن تقدم الكلام فى ان المراد من وجوب التبين الوجوب الإرشـادى فـإن الآيه الكريمه بمنطوقها إرشاد إلى عـدم حجيه خبر الفاسق وبمفهومها إرشاد الى حجيـه خـبر العـادل سـواء كـانت بمعنى المنجزيه والمعـذريه أم كـانت بمعنى جعـل الطريقيه والعلميه ام كـانت بمعنى جعل الحكم المماثل فى صوره المطابقه والمخالف للحكم الواقعى فى صوره المخالفه وعدم المطابقه.

ص: ۳۶۲

فعلى كل حال يكون مفاد مفهوم الآيه المباركه الإرشاد الى حجيه خبر العادل وذكرنا أن مفاد التعليل أيضا إرشاد الى عدم الحجيه ولهذا تقع المعارضه بين مفهوم الآيه وبين عموم التعليل لأن التعليل إرشاد الى عدم حجيه الأماره الظنيه سواء كانت خبر الثقه ام غيرها، ومفهوم الآيه إرشاد الى حجيه خبر العادل فيقع التعارض بينهما بالنفى والإثبات.

فإذاً هذا الإشكال مبنى على ان يكون المراد من وجوب التبين الوجوب التكليفى المولوى وأما إذا كان المراد منه الوجوب الإرشادى فيكون بين التعليل ومفهوم الآيه تعارض بالنفى والإثبات.

وقد أجيب عن ذلک بجواب آخر.

وحاصله: انه لا فرق فى الحكومه بين ان يكون الدليل الحاكم رافعا لموضوع الدليل المحكوم بمدلوله المطابقى أو بمدلوله الالتزامى فعلى كلا التقديرين فهو حاكم.

وفيما نحن فيه مفهوم الآيه الكريمه وإن لم يكن الدليل الحاكم حاكما بمدلوله المطابقى على عموم التعليل ولكنه حاكم على عموم التعليل بمدلوله الالتزامى لأن مدلوله الالتزامى حجيه خبر العادل بنحو الطريقيه والعلميه فبطبيعه الحال يكون خبر العادل علما تعبدا وإذا كان علما فهو رافع لموضوع التعليل فإن موضوع التعليل الجهل فخبر العادل رافع للجهل.

فإذاً لا فرق فى حكومه دليل على دليل آخر بين أن تكون حكومته بمدلوله المطابقى او حكومته بمدلوله الالتزامى.

وعلى هذا فمفهوم الآيه حاكم على عموم التعليل بمدلوله الالتزامى.

وقد أجيب عن ذلک أن هذا الجواب غير صحيح لأن المدلول الالتزامى تابع للمدلول المطابقى حدوثا وبقاءً وجودا وعدما وليس له شأن إلا شأن المدلول المطابقى وحيث ان بين المدلول المطابقى لمفهوم الآيه المباركه وبين عموم التعليل معارضه فلا بد من علاج هذه المعارضه إما بتقديم مفهوم هذه الآيه المباركه بمدلوله المطابقى على عموم التعليل أو بالعكس فإن قدم مفهوم الآيه الكريمه بمدلوله المطابقى على عموم التعليل ترتفع المعارضه بينهما ومعه ترتفع المعارضه عن المدلول الالتزامى لأن المدلول الالتزامى تابع للمدلول المطابقى، لأن المدلول المطابقى إذا كان معارضا للدليل فالمدلول الالتزامى أيضا معارض فإذا ارتفعت المعارضه بين المدلول المطابقى والمدلول الاخر ارتفعت بين المدلول الالتزامى ايضا تبعا لأنه لم يلحظ المدلول الالتزامى مستقلا وليس المدلول الالتزامى طرف المعارضه بنحو الاستقلال بل هو تابع للمدلول المطابقى فى التعارض وعدم التعارض، فإذا كان بين المدلول المطابقى وبين المدلول الاخر معارضه فلا محاله تقع المعارضه بين المدلول الالتزامى وبين ذلک المدلول الاخر تبعا وإلا لزم الخلف أى لزم كون المدلول الالتزامى مستقلا عن المدلول المطابقى وهو خلف الفرض.

ص: ۳۶۳

وإن قدم عموم التعليل على مفهوم الآيه بمدلوله المطابقى فعندئذ يسقط المدلول المطابقى لمفهوم الآيه وحينئذ يسقط المدلول الالتزامى أيضا لأن المدلول الالتزامى تابع للمطابقى فى الثبوت والسقوط والحدوث والبقاء وفى الوجود والعدم ولا يعقل بقاء المدلول الالتزامى بعد سقوط المدلول المطابقى فبطبيعه الحال يسقط المدلول الالتزامى أيضا.

ن خبر العادل علم أن

أدله حجيه خبر الواحد ـــــــــ آيه النبأ. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ـــــــــ آيه النبأ.

إلى هنا قد تبين أنه نسب إلى جماعه أن المعتبر فى الحكومه أن يكون الدليل الحاكم بمدلوله المطابقى رافعا لموضوع الدليل المحكوم، وأما إذا كان رافعا لموضوع دليل المحكوم بمدلوله الالتزامى دون مدلوله المطابقى فهو لا يكون من باب الحكومه فلا بد من ملاحظه المدلول المطابقى مع الدليل الآخر هل بينهما معارضه أو لا تكون بينهما معارضه؟ فلا أثر لكون مدلوله الالتزامى رافعا لموضوع الدليل الآخر.

ولكن للمناقشه فى ذلك مجال. فإن الظاهر أنه لا فرق بين كون الدليل حاكما على الدليل الآخر بمدلوله المطابقى او بمدلوله الالتزامى.

وفى المقام لا فرق بين ان يكون مفهوم الآيه حاكما على عموم التعليل بمدلوله المطابقى او حاكما بمدلوله الالتزامى لأن المدلول الالتزامى تابع للمدلول المطابقى ولا يمكن انفكاكه عنه حدوثا وبقاءً ووجودا وعدما وبالعكس إذ المدلول المطابقى لا ينفك عن المدلول الالتزامى لأن الملازمه بينهما بينه بالمعنى الأخص فلا يمكن التفكيك بينهما لأنه تفكيك بين اللازم والملزوم وهو لا يمكن.

وعلى هذا فإذا كان المفهوم حاكما على عموم التعليل بمدلوله المطابقى فبطبيعه الحال يكون المدلول الالتزامى تابعا له فى الحكومه ولا يعقل أن لا يكون تابعا له وإلا لزم الخلف أى خلف فرض أن المدلول الالتزامى تابع للمدلول المطابقى سعه وضيقا حدوثا وبقاء.

ص: ۳۶۴

فإذا كان الدليل بمدلوله المطابقى معارضا لدليل آخر فلا بد ان يكون بمدلوله الالتزامى ايضا معارضا لكن تبعا لا بالأصاله والاستقلال، وكذلك الحال إذا كان الدليل بمدلوله الالتزامى حاكما على الدليل الآخر فلا محاله يكون المدلول المطابقى تابعا له فى الحكومه ولا يعقل أن يكون مستقلا وإلا لزم الخلف أى انفكاك المدلول الالتزامى عن المدلول المطابقى مع انه لا يمكن التفكيك بينهما.

وفيما نحن فيه فإن مفهوم الآيه المباركه يكون حاكما على عموم التعليل بمدلوله الالتزامى فإن المدلول المطابقى لمفهوم الآيه المباركه هو عدم وجوب التبين عن خبر العادل ومدلوله الالتزامى حجيه خبر العادل بمعنى الطريقيه والعلميه التعبديه وبما أن المدلول الالتزامى كون خبر العادل علما فهو رافع لموضوع عموم التعليل فإن موضوع عموم التعليل الجهل بالواقع فإذا كان خبر العادل علما فهو رافع للجهل فيكون حاكما عليه فلا بد ان يكون المدلول المطابقى أيضا حاكما بالتبع.

ومعنى حكومه المدلول المطابقى فى المقام هو أن المفهوم بمدلوله المطابقى يدل على عدم وجوب التبين عن خبر العادل من جهه انه علم فإذاً لا بد ان يكون المدلول المطابقى يرجع الى ذلك فإذا كان المدلول الالتزامى للمفهوم حاكما على عموم التعليل ورافعا لموضوعه تعبدا وهو الجهل فلا محاله يكون المدلول المطابقى تابعا له أى يرجع المدلول المطابقى الى عدم وجوب التبين عن خبر العادل من جهه انه علم تعبدا فعدم وجوب التبين من هذه الجهه أى من جهه انه علم تعبدا وهذا معنى أن المدلول المطابقى تابع للمدلول الالتزامى فى الحكومه ولا يعقل ان يكون المدلول الالتزامى حاكما على عموم التعليل ورافعا لموضوعه، وهل يكون بين المدلول المطابقى للمفهوم وبين عموم التعليل معارضه! فهذا غير معقول فإن المدلول الالتزامى إذا كان حاكما انتفت المعارضه بين المدلول المطابقى وعموم التعليل فإن مورد المعارضه خبر العادل والمفروض أن خبر العادل علم فيكون خارج عن عوم التعليل، ومع خروجه عن عموم التعليل تنتفى المعارضه بين المدلول المطابقى للمفهوم وبين عموم التعليل وهى المعارضه بين العموم والخصوص المطلق. ويرجع مفاد منطوق الآيه إلى عدم وجوب التبين عن خبر العادل من جهه انه علم فيرجع الى ذلك حتى يكون تابعا لمدلوله الالتزامى وحاكما على عموم التعليل بالتبع ولا يعقل بقاء المعارضه بينهما فإن الحكومه تتقدم على سائر موارد الجمع العرفى فكما ان الورود يتقدم على سائر موارد الجمع العرفى فكذلك الحكومه تتقدم على التخصيص وعلى التقييد وعلى حمل الظاهر على الأظهر، لأن معنى الحكومه أن لا يبقى موضوع للتخصيص ولا للتقييد ولا لحمل الظاهر على الأظهر وإن كان بدوا بين مفهوم الآيه المباركه وعموم التعليل معارضه بالعموم والخصوص المطلق ولكن بعد كون المدلول الالتزامى حاكما على عموم التعليل ورافعا لموضوعه وهو الجهل من جهه ان خبر العادل علم تعبد تنتفى هذه المعارضه ولا يعقل بقائها وإلا لزم التفكيك بين المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى وهو غير معقول.

ص: ٣٦٥

الإشكال الرابع على الحكومه: المعتبر فى الحكومه ان يكون الدليل الحاكم بمدلوله ناظرا الى موضوع الدليل المحكوم بحيث لولا الدليل المحكوم لكان الدليل الحاكم لغوا كما فى [لا ربا بين الوالد والولد] فإنه ناظر الى ادله حرمه الربا فى الشريعه المقدسه بحيث لولا ادله حرمه الربا فى الشريعه المقدسه لكان قوله لا ربا بين الوالد والولد لغو ولا أثر له أو كقوله(ع): [لا ضرر ولا ضرار] فإنه ناظر الى أدله الأحكام المجعوله فى الشريعه المقدسه من الوجوبات والمحرمات أى أن هذه الأدله مجعوله وجعلها مقيد بأن لا تكون ضرريه او لا تكون حرجيه فإذا كانت ضرريه فهى غير مجعوله.

وهذا الضابط لا ينطبق على المقام فإن الآيه بمفهومها لا تكون ناظره الى مفهوم التعليل بحيث لولم يكن التعليل لكان مفهوم الآيه لغوا لأنه كان التعليل او لم يكن لم يكن مفهوم الآيه لغوا، لأن الآيه تدل بمفهومها على حجيه خبر العادل كان هناك تعليل أو لم يكن.

فإذاً ما هو ضابط الحكومه لا ينطبق على المقام فإذاً لا يمكن ان يكون تقديم مفهوم الآيه على عموم التعليل من باب الحكومه.

والجواب عن ذلك: أن الحكومه لا تنحصر بهذا القسم فهنا قسم آخر من الحكومه كحكومه الأمارات المعتبره على الأصول العمليه الشرعيه فإنه لا شبهه فى أن الأمارات المعتبره حاكمه على الأصول العمليه الشرعيه كأصاله البراءه وأصاله الاحتياط وأصاله الطهاره وما شاكل ذلك لا شبهه فى حكومتها مع أنها غير ناظره الى مداليلها بحيث لولا الأصول العمليه الشرعيه فى الشريعه المقدسه لكان جعل الأمارات لغوا ليس الأمر كذلك، فإنه لا مانع من جعل الأمارات حجه سواء كانت الأصول العمليه مجعوله فى الشريعه المقدسه ام لم تكن مجعوله فيها. فهذا قسم آخر من الحكومه.

وما نحن فيه كذلك فلا مانع من أن يكون مفهوم الآيه حاكما على عموم التعليل من هذا القسم من الحكومه ورافعا لموضوع عموم التعليل وهو الجهل.

فإذاً لا مانع من ان يكون مفهوم الآيه حاكما على عموم التعليل ورافعا لموضوعه وهو الجهل إذ مفهوم الآيه يدل على ان خبر العادل علم أما بالمطابقه او بالالتزام وإذا كان علما تعبدا فلا محاله يكون حاكما على عموم التعليل لأن موضوع عموم التعليل الجهل بالواقع وعدم العلم به وهذا علم تعبدا فيكون حاكما على عموم التعليل.

فالنتيجه أن الحكومه لا تنحصر بالقسم الأول وهنا قسم اخر من الحكومه كحكومه الأمارات المعتبره على الأصول العمليه الشرعيه المجعول فى الشريعه المقدسه.

الإشكال الخامس: ان موضوع عموم التعليل مقيد بعدم العلم بالواقع والمراد من هذا العلم إما علم وجدانى أو أعم منه ومن العلم التعبدى فالمراد من العلم الذى هو قيد لموضوع عموم التعليل إما العلم الوجدانى فقط او اعم منه ومن العلم التعبدى ولا ثالث فى البين وعلى كلا التقديرين فلا يكون مفهوم الآيه حاكما فلا حكومه فى البين بل لا يعقل ان يكون مفهوم الآيه المباركه حاكما على عموم التعليل.

اما على التقدير الأول فهو واضح لأن موضوع عموم التعليل عدم العلم الوجدانى والمفروض ان خبر العادل ليس علما وجدانيا بل هو علم تعبدى والعلم التعبدى لا يكون رافعا للعلم الوجدانى. فلا يكون مفهوم الآيه حاكما ولا واردا لأنه ليس علما وجدانيا حتى يكون واردا ولا يكون علما تعبديا لأن العلم التعبدى رافعا للعلم الوجدانى.

واما على التقدير الثانى فأيضا لا يكون حاكما لأن خبر العادل وإن كان علما تعبدا إلا أنه لا يكون رافعا للعلم الوجدانى وأما بالنسبه الى العلم التعبدى فباعتبار ان موضوع عموم التعليل مقيد بعدم العلم أعم من العلم الوجدانى والعلم التعبدى فإذا كان خبر العادل علما تعبديا فهو وارد بالنسبه الى العلم التعبدى ورافع للعمل التعبدى وجدانا وينقلب عدم العلم التعبدى بالواقع الى العلم التعبدى بالواقع وجدانا ولكن لا يكون حاكما على كلا التقديرين فلا حكومه وعلى التقدير الثانى فخبر العادل بما أنه علم يكون واردا على عموم التعليل ورافعا لموضوعه وجدانا. واما على التقدير الأول فلا يكون حاكما ولا واردا.

هكذا استشكل فی المقام.

ادله حجیه خبر الواحد – آیه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: ادله حجیه خبر الواحد – آیه النبأ.

كان كلامنا فی أن المراد من الجهاله فی الآیه المباركه إما بمعنی عدم العلم الوجدانی بالواقع أو المراد منها أعم من عدم العلم الوجدانی بالواقع وعدم العلم التعبدی فعلی كلا التقدیرین فمفهوم الآیه لیس حاكما علی عموم التعلیل.

أما علی التقدیر الأول وهو ان یكون المراد من الجهاله عدم العلم الوجدانی بالواقع فإن خبر العادل وإن فرضنا انه علم تعبدا ولكنه لا یكون رافعا للجهل بهذا المعنی لأن الجهل فی مقابل العلم الوجدانی فمن أجل ذلك لا یكون حاكما ولا واردا .

واما علی التقدیر الثانی بأن یكون المراد من الجهاله أعم من عدم العلم الوجدانی بالواقع والعلم التعبدی به فإذا كان الموضوع عدم العلم أعم من العلم الوجدانی والعلم التعبدی فمفهوم الآیه علی تقدیر دلالته علی أن خبر العادل علم تعبدا فیكون واردا علی عموم التعلیل ورافعا لموضوعه وهو العلم التعبدی فعدم العلم التعبدی ینقلب إلی العلم التعبدی وجدانا فیكون واردا ولیس التقدیم من باب الحكومه.

هكذا ذكره جماعه.

ولكن للمناقشه فیه مجال واسع. أما الجهاله فهی فی مقابل العلم والتقابل بینهما أما من تقابل العدم والملكه او من تقابل التضاد فالجهل عباره عن عدم العلم الوجدانی بالواقع لأن المقابل للجهل هو العلم الوجدانی لا العلم التعبدی لأن العلم التعبدی جهل فی الواقع وعلم تعبدا وشرعا وإلا فهو فی الواقع جهل ولیس بعلم. فالمراد من الجهاله فی الآیه المباركه بطبیعه الحال عدم العلم الوجدانی بالواقع.

وعلی كلا التقدیرین فتفسیر الجهاله بالأعم من عدم العلم الوجدانی بالواقع وعدم العلم التعبدی تفسیر خاطئ وغیر صحیح فإن العلم التعبدی لیس مقابل للجهل لأنه جهل فی الواقع ومن أفراد الجهل ولیس مقابلا للجهل.

ص: ۳۶۸

فإذاً هذا التفسیر غیر صحیح ولیس للجهاله معنیین أحدهما عدم العلم الوجدانی بالواقع والآخر عدم العلم التعبدی بالواقع فهذا التفسیر الثانی خاطئ وغیر صحیح.

هذا من ناحیه.

ومن ناحیه أخری أنه إذا كان المراد من الجهاله عدم العلم أعم من العلم الوجدانی والعلم التعبدی فیكون مفهوم الآیه علی القول

بدلالته على أن خبر العادل علم تعبدا يكون واردا لا حاكما.

وهـذا أيضـا مبنى على الخلـط فإن المراد من الجهاله عـدم العلم الوجـدانى بالواقع، فإذا فرضـنا ان مفهوم الآيه يـدل على ان خبر العادل علم تعبـدا فهو يوسع دائره العلم الوجدانى بحكم الشارع وهذا هو معنى الحكومه فإن الشارع إذا اعتبر أن خبر العادل علما فقـد اوجـد فردا آخر من العلم فيكون للعلم فردان فرد حقيقى وهو العلم الوجـدانى وفرد عنائى وهو العلم التعبـدى فجعل الشارع خبر العادل علما يوجب توسـعه دائره العلم الوجدانى وهذا هو معنى الحكومه فإن المراد من الجهاله فى الآيه المباركه عدم العلم الوجـدانى بـالواقع فـإذا جعل الشارع خبر العادل علما فهو يوسع دائره هـذا العلم ويجعله أعم من العلم الوجـدانى والعلم التعبـدى وهـذا هو معنى الحكومه فكما أن العلم الوجـدانى رافع لموضوع الآيه وهو الجهل ولكن رفعه بالوجـدان(الورود) كـذلك العلم التعبدى رافع لموضوع الآيه بالتعبد أى بحكم الشارع لا حقيقه ووجدانا وهذا هو معنى الحكومه.

فإذاً ما ذكر فى هذا الوجه مبنى على المغالطه ولهذا هذا الوجه غير صحيح.

ثم أن حكومه مفهوم الآـيه المبـاركه بنـاءً على دلاـلته على ان خبر العـادل علم تعبـدا على عموم التعليل مبنيه على ان يكون مفاد التعليل حكما تكليفيا مولويا وهو حرمه العمل بغير العلم وعـدم جواز العمل بالجهل فعندئـذ يكون مفهوم الآيه المباركه بناءً على دلالته على ان خبر العادل علم تعبدا يكون حاكما على عموم التعليل ورافعا لموضوعه تعبدا.

ص: ٣۶٩

وأما إذا كـان مفـاد التعليل حكما إرشاديا وليس حكما مولويا كما هو مفاد المفهوم حكما إرشاديا إرشاد الى حجيه خبر العادل بمعنى الطريقيه والعلم التعبـدى والآـيه المبـاركه والتعليـل إرشاد الى عـدم الحجيه وعلى هـذا لا فمعنى للحكومه، بل لا يعقل أن يكون مفهوم الآـيه حاكمـا على عموم التعليـل لأنهمـا فى عرض واحـد وفى مرتبه واحـده فـإن مفهوم الآيه إرشاد الى حجيه خبر العادل بمعنى الطريقيه والعلم التعبـدى والتعليل إرشاد الى نفى الحجيه فبينهما معارضه بالنفى والإثبات والسـلب والإيجاب وبنحو التناقض وفى مرتبه واحـده فالحكومه غير معقوله لأن الحكومه مبنيه على ان يكون الدليل المحكوم فى طول الدليل الحاكم وفى مرتبه متأخره عنه ولا يمكن أن يكون الدليل المحكوم فى عرض الدليل الحاكم وإلا فلا حكومه فى البين.

فـإذاً فى المقام لا حكومه فإن التعليل يوسع دائره المنطوق للآيه المباركه لأن الآيه بمفهومها تـدل على اعتبار ان خبر العادل علم تعبـدا وبمنطوقهـا تـدل على عـدم اعتبار خبر الفاسق كـذلك واما التعليل فهو يوسع دائره المنطوق ويعممه لكل ما لا يكون علما وجـدانا وإن كـان خبر الثقه او خبر العـادل، فطالما لم يكن علما فهو ليس بحجه، فالتعليل بعمومه يـدل على ان كل ما ليس بعلم وجـدانى فهو غير حجه ومفهوم الآيه إرشاد الى ان خبر العادل حجه أى علم تعبـدا والتعليل يـدل على عدم اعتباره علما أى عدم حجيته.

فالتعليل بعمومه يدل على نفى الحجيه عن كل ما لا يكون علما وجدانا فكل ما لا يكون علم وجدانا فهو ليس بحجه سواء كانت الحجه بمعنى الطريقيه والعلم التعبـدى او بمعنى المنجزيه والمعـذريه او بمعنى جعـل الحكم الظـاهرى الطريقى بـأى معنى كانت الحجيه فالتعليل بعمومه ينفى الحجيه عن كل ما لا يكون علما وجدانا.

وعلى هـذا فلاـ تتصور الحكومه بين مفهوم الآـيه المبـاركه وبين التعليـل لأن مفاد التعليل فى عرض مفاد المفهوم وهما فى مرتبه واحده.

وعلى هـذا فإن كان مفهوم الآيه والتعليل فى كلاميين منفصـلين اى المفهوم فى آيه والتعليل فى آيه أخرى منفصـله عنها فعنـدئذ تقع المعـارضه بينهما. وبما ان نسـبه المفهوم الى عموم التعليل نسـبه الخاص الى العام والمقيـد الى المطلق فلا بـد من تخصـيص عموم التعليل بخبر العادل وحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد الذى هو من أحد موارد الجمع الدلالى العرفى.

واما إذا كانا فى كلاميين متصـلين كما فى المقام فإن التعليل متصل بالآيه المباركه وحيث أن التعليل يصـلح ان يكون قرينه على المنع من ظهور الآـيه فى المفهوم فهى تكون مانعه عن انعقاد ظهور الآيه فى المفهوم إذ الكلام متصل بما يصـلح للقرينيه وحينئذ لا ينعقد للآيه ظهور فى المفهوم فى المقام بل تصبح مجمله من هذه الناحيه.

إلى هنا قد تبين أن حكومه مفهوم الآيه الكريمه على عموم التعليل مبنيه على أمرين:

الأـمر الأـول: أن يكون مفـاد مفهوم الآـيه المباركه إرشاد الى حجيه خبر العادل بمعنى الطريقيه والعلم التعبـدى بان يـدل مفهوم الآيه على ان خبر العادل علم تعبدا.

الأمر الثانى: أن يكون مفاد التعليل حكما تكليفيا مولويا وهو حرمه العمل بغير العلم او عدم جواز العمل بغير العلم.

وكلا الأمرين غير ثابت.

اما الأمر الأول فقد ذكرنا غير مره أنه لا جعل فى باب الأمارات حتى يكون المجعول الطريقيه والعلم التعبدى لا ثبوتا ولا إثباتا.

واما الثانى فقد تقدم أن مفاد التعليل إرشاد إلى عدم حجيه كل ما ليس بعلم وليس حكما مولويا.

فإذاً لا حكومه لمفهوم الآيه المباركه على عموم التعليل.

بقی الکلام فی جمله من المناقشات الأخری علی دلاله الآیه علی المفهوم.

المناقشه الأولی: ما ذکره المحقق الأصفهانی(قده) (۱) . وحاصـله: ان المراد من النبأ فی الآیه إن کان نبأ الفاسق فالقضیه الشرطیه مسوقه لبیان تحقق موضوعها لأن الشـرط هو مجیء الفاسق وهو محقق للموضوع، والقضـیه الشرطیه إذا کانت مسوقه لبیان تحقق الموضوع فیکون انتفـاء الحکم بانتفـاء الشـرط فی الحقیقیه یرجع الی انتفـاء الحکم بانتفاء الموضوع وهو عقلی ولا یرتبط بـدلاله القضیه علی المفهوم لأن انتفاء الحکم بانتفاء الشرط فی القضیه الشرطیه مولوی ولیس بعقلی. وحینئذ لا یکون مفهوم لها.

واما إذا کان المراد من النبأ طبیعی النبأ ومجیء الفاسق به شـرط أی إن جاء الفاسق به وجب التبین عن طبیعی النبأ وهـذا أیضا لا یمکن الالـتزام به، فـإن وجوب التبین عن طبیعی النبـأ والمفروض ان طبیعی النبـأ ینطبق علی نبـأ العـادل فلاـ بـد من التبین عن نبأ العادل وعن نبأ الثقه وهذا کما تری لا یمکن الأخذ به.

هکذا ذکره(قده).

أدله حجیه خبر الواحد – آیه النبأ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد – آیه النبأ.

کان کلامنا فی ما ذکره المحقق الأصـفهانی من الإشـکال فی دلاله الآیه الکریمه علی المفهوم فإن کان المراد من النبأ خصوص نبأ الفاسق فالقضیه الشرطیه حینئذ مسوقه لبیان تحقق موضوعها ولا مفهوم لها. وإن کان المراد من النبأ طبیعی النبأ ومجیء الفاسق به شـرط لوجوب التبین عنه فلاـزم ذلـک ان الفـاسق إذا جـاء بالنبأ وجب التبین عن طبیعی النبأ وطبیعی النبأ ینطبق علی نبأ العادل أیضا وعلی نبأ الثقه أیضا فلازم ذلک وجوب التبین عن نبأ العادل أیضا إذا جاء الفاسق به وهذا لا معنی له وهو خلاف الضـروره والوجدان فلا یمکن الالتزام به أی إذا جاء الفاسق بنبأ وجوب التبین عن نبأ العادل أیضا ولا یمکن الالتزام به.

ص: ۳۷۲

۱- نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، المحقق الاصفهانی، ج۳، ص۲۰۷.

وقد أجاب (۱) عن ذلک السـید الاسـتاذ(قده): أن القیود فی مقام الإثبات تختلف باختلاف الموارد والمقامات فتاره یکون القید قیدا للموضوع کما فی القضایا الوصـفیه مثل [أکرم العالم العادل] فالعداله قید للموضوع ولیست قیدا للحکم والشـرط فی القضیه الشرطیه المسوقه لبیان تحقق الموضوع قیدا للموضوع ولیس قیدا للحکم.

وأخری یکـون القیـد قیـدا للحکم ولیس قیـدا للموضوع فی مقـام الإثبـات کالقضایـا الشـرطیه المتعـارفه مثـل [إن جـاءک عـالم فاسـتقبله] فإن مجیء العالم شرط وقید للحکم وهو وجوب الاستقبال ولیس قیدا للموضوع فوجوب الاستقبال مقید بمجیء العالم فیکون الشرط قید للحکم ولیس قیدا للموضوع.

فالنتيجه أن القيود فی مقام الإثبات تختلف فتاره تكون قيودا للموضوع دون الحكم وأخرى تكون قيودا للحكم دون الموضوع.

وأما فی مقام الثبوت فقد ذكر(قده) أن جميع قيود الحكم ترجع لباً الى الموضوع فيستحيل ثبوت الحكم المقيد للموضوع مطلقا أی غير معقول أن يكون الموضوع مطلقا والحكم مقيدا.

وعلى هذا فوجوب التبين فی الآيه المباركه معلق على مجیء الفاسق به فيكون وجوب التبين مشروط بمجیء الفاسق وهو قيد للحكم فی مقام الإثبات ولكن هذا القيد يرجع فی مقام الثبوت الى الموضوع وهو النبأ فإن مجیء الفاسق بالنبأ فی مقام الثبوت يخصص طبيعی النبأ بحصه خاصه وهی نبأ الفاسق، فيكون مجیء الفاسق بالنبأ فی الواقع ومقام الثبوت مخصصا لطبيعی النبأ بحصه خاصه وهی نبأ الفاسق فيكون فی مقام الثبوت قيدا للموضوع أيضا ولكن لا مانع من دلاله الآيه على المفهوم فی مقام الإثبات إذ المناط فی دلاله الالفاظ على المفهوم او العموم او الإطلاق هو على مقام الإثبات دون مقام الثبوت وفی مقام الإثبات مجیء الفاسق قيد للحكم.

ص: ٣٧٣

١- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد محمد الواعظ الحسينی، ج٢، ص١٥٩.

فإذاً الآيه تـدل على وجوب التبين عن طبيعى النبأ المتخصـص بحصه خاصه وهى نبأ الفاسق وحينئـذ لا يلزم أى محـذور فلا يلزم وجوب التبين عن نبأ العادل فإن مجىء الفاسق بالنبأ يسـتلزم وجوب التبين عن طبيعى النبأ المتخصـص بخصوصـيه خاصه وهى نبأ الفاسق لا عن طبيعى النبأ مطلقا حتى يلزم المحذور باعتبار ان الموضوع فى مقام الثبوت مقيد ومتخصص بخصوصيه خاصه.

وهـذا نظير قوله(ع): [الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجسه شـىء] (۱) فـإن الموضوع هو الماء وظاهر الموضوع ان الموضوع هو طبيعى المـاء الجامع بين الماء القليل والماء الكثير وبلوغه قـدر الكر شـرط لعـدم انفعال هـذا الماء بالملاقاه فبلوغ الماء قـدر كر فى مقام الإثبات شرط وقيد لعدم انفعاله بالملاقاه أى قيد للجزاء وقيد للحكم فى مقام الإثبات.

وأما فى مقام الثبوت فهو قيد للموضوع أيضا فإن الموضوع هو طبيعى الماء المتخصص بحصه خاصه وهى الحصه التى بلغت قدر الكر وكون بلوغ المـاء قـدر الكر قيـد للموضوع فى مقام الإثبات لا يمنع عن دلاله القضـيه على المفهوم فى مقام الإثبات فإن فى مقام الإثبات هذا القيد قيد للحكم لا للموضوع.

فإذاً تدل هذه القضيه على المفهوم.

هكذا ذكره السيد الاستاذ(قده).

وللمنـاقشه فيـه مجـال. فـإن مـا ذكره (قـده) من ان القيـود فى مقـام الإثبـات تـاره ترجع الى الحكم دون الموضـوع وأخرى الى الموضـوع دون الحكم صـحيح. وامـا مـا ذكره من ان القيود جميعـا ترجع فى مقـام الثبوت الى الموضوع لبـاً هـذا ممـا لاـ يمكن المساعده عليه. إذ القيود يمكن تقسيمها الى ثلاثه أقسام:

القسم الأول: القيود المأخوذه فى لسان الدليل مفروضه الوجود فى الخارج كما هو الحال فى جميع القضايا الحقيقيه كالاسـتطاعه والبلوغ والعقل والقـدره والوقت والسـفر وما شاكل ذلك منها فهـذه القيود قيود للحكم فى مقام الإثبات أى فى مقام الجعل فإن هـذه القيـود قيود للوجوب او للحرمه فى مقـام الجعـل. وهـذه القيود جميعـا ترجع الى الموضوع فـإن الموضوع هو المكلف وهو مقيـد بـالبلوغ والاسـتطاعه فلاـ يمكن ان يكون الموضوع طبيعى المكلف بـل الموضوع هو المكلف المقيـد بـالبلوغ والاسـتطاعه والعقل والقدره وما شاكل ذلك فهذه القيود قيود للحكم فى مقام الجعل والإثبات ترجع الى الموضوع لباً.

۱- الكافى، الشيخ الكلينى، ج۳، ص۲، ح۱، ط الاسلاميه.

القسم الثانی: القیود المأخوذه فی لسان الدلیل مفروضه الوجود وهذه القیود قیود للحکم وهی لا ترجع الی الموضوع مثل قولک: [إن جاءک ولدک من السفر سالما فأکرم العلماء] فإن الموضوع هو العلماء أی طبیعی العلماء ومجیء الولد من السفر سالما شرط لوجوب إکرام العلماء والشرط لا ـ یرجع الی الموضوع لباً وفی مقام الثبوت ایضا بل هو قید للحکم فی مقام الإثبات فإن الموضوع طبیعی العلماء لا العلماء المقید بمجیء الولد من السفر سالما ففی مثل ذلک لا یرجع قید الحکم الی قید الموضوع. فیکون الموضوع مطلق غایه الأمر ان الموضوع طبیعی العلماء بنحو صرف الوجود فوجوب إکرامهم بنحو صرف الوجود.

أو إذا قیل: [إن رزقت ولدا فلیتصدق علی الفقراء] فإن الفقراء موضوع لوجوب التصدق ووجوب التصدق مشروط بوجود الولد ولکن وجود الولد قید للحکم ولا یرجع الی الموضوع فلا یکون قیدا للموضوع.

القسم الثالث: کون الشرط من حالات الموضوع ولیس من القیود المقومه للموضوع نحو [إن جاءک عالم فأکرمه] فالموضوع هو العالم والشرط هو المجیء فالمجیء شرط للحکم وقید للحکم وهو وجوب الإ ـ کرام ولا ـ یرجع الی الموضوع ولیس قیدا للموضوع وهو العالم. أو إذا قیل: [إن جاءک زید فأکرمه] فإن مجیء زید قید للحکم وهو وجوب الإکرام ولیس قیدا للموضوع إذ الموضوع غیر قابلًا للتقیید لأنه جزئی حقیقی والجزئی الحقیقی غیر قابل للتقیید بمعنی التضییق.

وما ذکره السید الاستاذ(قده) إنما یتم فی القسم الأول من القیود لأنها قیود للحکم فی مقام الإثبات والجعل وهذه القیود ترجع الی الموضوع فی مقام الثبوت وقیود للموضوع فی مقام الثبوت. واما فی القسم الثانی والقسم الثالث فما ذکره(قده) غیر تام.

أدله حجیه خبر الواحد ــــــ آیه النبأ. بحث الأصول

ص: ۳۷۵

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ____ آيه النبأ.

تحصل مما ذكرنا أن ما ذكره السيد الأستاذ(قده) من ان قيود الحكم فى مقام الإثبات ترجع الى الموضوع بحسب مقام الثبوت ما ذكره لا يمكن المساعده عليه.

أما ما ذكره من أن القيود فى مقام الإثبات تاره تكون قيودا للحكم وأخرى تكون قيودا للموضوع فهذا صحيح.

وأما ما ذكره(قده) من أن جميع قيود الحكم فى مقام الإثبات ترجع الى الموضوع فى مقام الثبوت. فهو غير مسلم إذ ان قيود الحكم فى مقام الإثبات تنقسم إلى أقسام:

القسم الأول: القيود المأخوذه فى لسان الدليل مفروضه الوجود فى الخارج كما هو الحال فى القضايا الحقيقيه إذ الموضوع فيها مأخوذ مفروض الوجود بتمام قيوده وعناوينه. فمثلا المكلف بالحج مأخوذ مفروض الوجود بعنون المستطيع لأن الاستطاعه قيد لوجوب الحج فى مقام الإثبات وهى مرحله الجعل وقيد للموضوع وهو المكلف فى مقام الثبوت وكذلك البلوغ قيد لوجوب الصلاه او وجوب الصوم او وجوب الحج هو قيد للحكم فى مرحله الجعل وهو مرحله الإثبات وقيد للموضوع وهو المكلف واقعا فى مرحله الثبوت وكذلك العقل والقدره والوقت وما شاكل ذلك من القيود المأخوذه فى لسان الدليل مفروضه الوجود فى الخارج فإن هذه القيود كما انها قيود للحكم فى مرحله الجعل كذلك هى قيود للموضوع فى مرحله الثبوت وفى مقام اللب والواقع.

فما ذكره(قده) تام فى هذه القيود فإن قيود الحكم فى هذا القسم ترجع جميعا الى قيود الموضوع فى مقام الثبوت ولباً.

القسم الثانى: ما يكون القيد حاله للموضوع وليس من مقومات الموضوع كما فى إذا جاء العالم فاستقبله فإن وجوب الاستقبال معلق على مجيء العالم والموضوع هو العالم وأما المجيء فهو شرط للوجوب وهو وجوب الاستقبال، فمثل هذا الشرط هل يرجع الى الموضوع فى مقام الثبوت أو لا يرجع؟

ص: ٣٧٦

والظاهر أنه يرجع الى الموضوع أيضا فإن وجوب الاستقبال إنما هو ثبات لحصه خاصه من العالم وهو العالم الجائى. وأما العالم الذى لم يجئ فلم يثبت له وجوب الاستقبال. وكذلك الحال إذا قيل: [إن جاءك زيد فأكرمه] (١) فإن وجوب الإكرام إنما هو ثابت لزيد الجائى لا لزيد مطلقا سواء أ جاء أو لم يجئ.

ففى هذا القسم أيضا يرجع قيد الحكم الى قيد الموضوع ولكن ليس قيدا مقوما للموضوع.

القسم الثالث: فإن قيد الحكم فى هذا القسم لا يرجع الى قيد الموضوع كما إذا قال المولى: [أن جاء ولدك من السفر سالما فأكرم العلماء] فإن طبيعى العلماء هو الموضوع فى القضيه ووجوب الإكرام وجوب مشروط بشرط وهو مجيئ الولد سالما من

السـفر ومعلق عليه فيكون هـذا الشرط شـرط للوجوب ولا يرجع الى الموضوع فالموضوع طبيعى العلماء والقضـيه قضـيه خارجيه وليس قضيه حقيقيه.

فما ذكره السـيد الاسـتاذ لا يتم فى مثل هـذا القسم من القيود وإن كان هذا القسم قليلا بالنسـبه الى القسم الأول إذ غالب القضايا الصادره من الشارع صادره بنحو القضايا الحقيقيه التى يكون الموضوع فيها مأخوذ مفروض الوجود بتمام قيوده.

ثم أن الآـيه المبـاركه هـل يمكن تطبيق القسم الأـول عليهـا وانها من القسم الأول إذ وجوب التبين معلق على مجىء الفاسق بالنبأ والموضوع هو طبيعى النبأ ومجىء الفاسق به شـرط لوجوب التبين وقيـد له. فهـذا القيـد يرجع لبا الى الموضوع فيكون الموضوع أيضا مقيدا أى النبأ أيضا يكون مقيدا بحصه خاصه منه وهى نبأ الفاسق.

فإذا مجىء الفاسق بالنبأ قيد للحكم فى مقام الإثبات فهو قيد للموضوع أيضا فى مقام الثبوت.

ص: ۳۷۷

۱- بحوث فى علم الاصول، السيد محمود الهاشمى الشاهرودى، ج۴، ص۳۵۴.

وعلى هذا فلا مانع من دلاله هذه القضيه على المفهوم لأن المناط فى دلتها على المفهوم إنما هو فى مقام الإثبات وحيث أن فى مقام الإثبات الشرط قيد للحكم وهو الجزاء وليس قيدا للموضوع فلا مانع من دلاله القضيه على المفهوم وهو انتفاء وجوب التبين بانتفاء مجىء الفاسق بالنبأ.

فإذاً الآيه تدل بمنطوقها على وجوب التبين عن النبأ إذا جاء الفاسق به وتدل بمفهومها على عدم جوب التبين إذا جاء العادل به. هكذا ذكره(قده).

ولكن تقدم سابقاً أن الآيه ظاهره فى ان الموضوع خصوص نبأ الفساق (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) (١) حيث لا شبهه فى ظهور الآيه فى أن الموضوع خصوص نبأ الفاسق وإراده طبيعى النبأ بحاجه الى عنايه زائده وذلك حيث يكون النبأ معرفا باللام أو يكون مذكوراً فى صدر الآيه الكريمه. وكلا الأمرين فى المقام مفقود، حيث أن النبأ غير معرف باللام ولا هو مذكور فى صدر الآيه المباركه.

فلا قرينه فى الآيه المباركه على ان المراد من النبأ طبيعى النبأ.

ولا قرينه من خارج الآيه المباركه تدل على أن طبيعى النبأ هو الموضوع.

وعليه فلا قرينه على ان المراد من النبأ فى الآيه المباركه هو طبيعى النبأ. فيكون الموضوع هو نبأ الفاسق وحينئذ لا تدل الآيه على المفهوم إذ القضيه الشرطيه فى الآيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع ولا مفهوم لها إذ مفهومها السالبه بانتفاء الموضوع وهو ليس من المفهوم فى شيء.

هذا أولاً.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم ان المراد من النبأ هو طبيعى النبأ فى الآيه المباركه إلا أن لا شبهه فى أن طبيعى النبأ قد خصص بحصه خاصه وهى نبأ الفاسق فإن الفاسق إذا جاء به يوجب تخصص طبيعى النبأ بخصوص نبأ الفساق وحينئذ يكون الموضوع هو نبأ الفاسق حيث أن وجوب التبين عنه لا عن طبيعى النبأ لأن التقدير حينئذ يكون إن جاء الفاسق بالنبأ فتبينوا وهذا يعنى أن وجوب التبين ليس عن طبعى النبأ بل إنما هو عن نبأ الفاسق فيلزم المحذور وهو ان القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه لا تدل على المفهوم حيث أنها مسوقه لبيان تحقق الموضوع.

١- الحجرات/السوره۴۹، الآيه۶.

واما ما ذكره المحقق الأصفهاني(قده) [(۱)](#) من الإشكال من أن المراد من النبأ إن كان طبيعي النبأ لزم وجوب التبين عن طبيعي النبأ عند مجيء الفاسق به إذ مجيء الفاسق به شرط لوجوب التبين عن طبيعي النبأ ومن الواضح أن طبيعي النبأ ينطبق على نبا العادل أيضا فلازم ذلك وجوب التبين عن نبأ العادل أيضا وهو كما ترى فلا يمكن الأخذ به بل هو خلاف الضروره والوجدان.

والظاهر أن الأمر ليس كذلك فإن المراد من النبأ في الآيه الكريمه إذا كان طبيعي النبأ هو الطبيعي المنحل إلى أفراده ومعنى ذلك أن كل فرد من أفراده إذا جاء به الفاسق وجب التبين عنه فالآيه غير ناظره الى نبأ العادل ونبأ الثقه إذ المراد في الآيه لو كان طبيعي النبأ فهذا الطبيعي ينحل بانحلال أفراده ومعناه أن كل فرد من أفراده إذا جاء به الفاسق وجوب التبين عنه وهذا هو معنى الآيه المباركه فلا يلزم المحذور إذ المحذور ان مجيء الفاسق به شرط حتى لوجوب التبين عن نبأ العادل به الذى لا معنى له بل المراد أن كل فرد من أفراد النبأ إذا جاء به الفاسق وجب التبين عنه. هذا هو معنى الآيه الكريمه بناءً على ان يكون المراد من النبأ طبيعي النبأ.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ.

إلى هنا قد تبين أن المراد من النبأ في الآيه الكريمه إن كان طبيعي النبأ فمعنى الآيه أن كل نبأ إذا جاء به الفاسق وجب التبين عنه وأما مفهوم الآيه فهو أن كل نبأ جاء به العادل لم يجب التبين عنه، فالمراد من النبأ إذا كان طبيعي النبأ المنحل بانحلال أفراده صار معنى الآيه هكذا كل نبأ إذا جاء به الفاسق وجب التبين عنه. وليس معنى ذلك أن الفاسق إذا جاء بالنبأ وجوب التبين عن كل نبأ ففرق بين هذا وبين ذاك فإن لازم ذلك وجوب التبين عن نبأ العادل إذا جاء الفاسق بنبأ وهذا خلاف الضروره والوجدان ولا يمكن الأخذ به.

ص: ۳۷۹

۱- نهايه الدرايه في شرح الكفايه، المحقق الاصفهاني، ج۳، ص۲۰۷.

فإذاً معنى الآيه أن كل نبأ إذا جاء به الفاسق وجب التبين عنه لا أن معنى الآيه بناءً على كون النبأ طبيعي النبأ أن الفاسق إذا جاء بنبأ وجب التبين عن كل نبأ ومنه نبأ العادل ونبأ الثقه وهذا مما لا يمكن الالتزام به. ومفهوم الآيه حينئذ أن لكل نبأ جاء بعه العادل لم يجب التبين عنه فهو حجه هذا هو معنى الآيه المباركه بناءً على أن يكون المراد من النبأ طبيعي النبأ.

فما ذكره المحقق الأصفهاني(قده) من أن المراد من النبأ إن كان طبيعي النبأ فلازمه أن الفاسق إذا جاء بنبأ وجب التبين عن طبيعي النبأ بتمام أفراده ومنها نبأ الفاسق وهذا مما لا يمكن الالتزام به، فما ذكره(قده) لا يمكن المساعده عليه لأن المراد من النبأ إن كان طبيعي النبأ فليس معناه ذلك بل معناه أن كل فرد من النبأ إذا جاء به الفاسق وجب التبين عنه لا أن الفاسق إذا جاء بنبأ وجب التبين عن كل نبأ.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجه وهى أن الآيه الكريمه لا تدل على حجيه خبر العادل لا بمفهوم الشرط ولا بمفهوم الوصف.

المناقشه الثانيه: ما ذكره شيخنا الأنصارى(قده) (۱) من أن مورد الآيه المباركه الشبهه الموضوعيه ومن الواضح أن الحجه فى الشبهه الموضوعيه هى العلم الوجدانى والبينه واما خبر العدل الواحد فلا يكون حجه فى الشبهات الموضوعيه فمن أجل ذلك لا يمكن الأخذ بمفهوم الآيه إذ مقتضاه حجيه خبر العادل الواحد مطلقا وإن كان واحدا ولا يمكن الالتزام به.

وأما تقيده بضم خبر العدل الآخر إليه حتى يصير بينه فهو أيضا لا يمكن لأن المفهوم لازم للمنطوق وتابع له فى الإطلاق والتقييد وفى الحدوث والبقاء وفى الوجود والعدم وليس له استقلال ولا يعقل أن يكون المنطوق مطلقا والمفهوم مقيدا فلا يمكن ان يكون المنطوق لا يشتمل على شىء والمفهوم مشتملا على شىء زائد لأنه تابع للمنطوق من جميع الجهات فى الإطلاق والتقييد وفى السعه والضيق وفى الحدوث والبقاء وفى الوجود والعدم. فلو قيدنا المفهوم بضم خبر العدل الآخر إليه حتى يصير متعددا ويصدق عليه عنوان البينه فلا بد من تقييد المنطوق ايضا بأن يكون المنطوق أيضا مقيدا بضم خبر الفاسق إلى الخبر الأول حتى يكون متعددا وهذا ممالا معنى له إذ معناه أن خبر الفاسق إنما يجب التبين عنه إذا كان متعددا وأما إذا كان واحدا فالآيه ساكته عنه وهذا مما لا معنى له. فتقييد المنطوق مما لامعنى له فالمنطوق لا بد ان يكون مطلقا. فإذا كان المنطوق مطلقا فالمفهوم أيضا لا بد أن يكون مطلقا ولا يعقل أن يكون مقيدا.

۱- فرائد الاصول، الشيخ الانصارى، ج۱، ص۲۷۱.

فإذاً تقييد إطلاق المفهوم بضم خبر عدل آخر إليه لا يمكن. هكذا ذكره شيخنا الأنصاری(قده).

ثم أجاب عنه إن المراد من النبأ فی الآیه المبارکه إن کان جنس النبأ الصادق علی الواحد والزائد فیکون مقتضی مفهوم الآیه عدم وجوب التبین عن خبر العادل مطلقا وإن کان واحدا وهذا مما لا یمکن الالتزام به إلا بقرینه، والقرینه علی هذا التقیید موجوده وهی موثقه مسعده بن صدقه فإنها تدل علی اعتبار البینه فی الشبهات الموضوعیه فهی قرینه علی تقیید المفهوم ولا مانع من هذا التقیید فإن تقیید المفهوم بطبعه لا یمکن فإذا کان المنطوق مطلقا فلا بد أن یکون المفهوم مطلقا أیضا ولا یمکن تقییده واما تقییده بقرینه فلا مانع منه.

وأما إذا کان المراد من النبأ نبأ واحد بقرینه التنوین فإن قوله تعالی (إن جاءکم فاسق بنبإٍ) (۱) ظاهر فی أنه نبأ واحد فتکون دلاله الآیه المبارکه هی عدم وجوب التبین عن خبر عدل واحد وهذا مما لا یمکن الالتزام به فی الشبهات الموضوعیه حیث لا بد من التعدد فی الشبهات الموضوعیه وخبر العدل الواحد لا تعدد فیه ولا یکون حجه.

هکذا ذکره شیخنا الانصاری فی الجواب.

والصحیح فی المقام ان یقال: إنه لا بد من النظر إلی روایه مسعده بن صدقه (۲) . ویقع الکلام فیها من جهتین:

الجهه الأولی: فی سندها.

الجهه الثانیه: فی دلالتها.

أما سندها فقد ذکرنا أن مسعده بن صدقه لم یثبت توثیقه فی کتب الرجال وإن کان معروفا ومشهورا بین الأصحاب ویعبر عن روایاته بالموثقه إلا أنه لم تثبت وثاقته فی کتب الرجال وتفصیل الکلام یأتی فی ضمن البحوث الآتیه.

۱- الحجرات/السوره۴۹، الآیه۶.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۷، ص۸۹، أبواب ما یکتسب به، باب۴، ح۴، ط آل البیت.

وأما من جهه الدلاله فقد جاء فيها كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال إلا ان يستبين منه شيء أو تقوم به البينه وهكذا ذكر بعد ذلك أمثله متعدده. ومحل الشاهد هذا المقطع من الروايه: (كل شيء فيه حرام وحلال فهو حلال إلا أن يستبين أو تقوم به البينه) فالإمام (ع) فى مقام البيان بان الشبهه الموضوعيه لا تثبت إلا بالعلم الوجدانى او بالبينه. فلهذا المقطع دلالتان دلاله إيجابيه ودلاله سلبيه.

أما الدلاله الإيجابيه فهى دلالتها على أن الحجه فى الشبهات الموضوعيه أمران: أحدهما العلم الوجدانى، والآخر البينه.

وأما الدلاله الثانيه فدلاله سلبيه وهى سكوت المولى بعد بيان العلم الوجدانى والبينه مع انه كان فى مقام البيان أى بيان الحجه فى الشبهه الموضوعيه وقد بين أمران أحدهما العلم الوجدانى والآخر البينه وبعد ذلك سكت. والإطلاق الناشئ من سكوت المولى فى مقام البيان قد ذكرنا غير مره انه من أضعف الإطلاقات والدلاله الإطلاقيه الناشئه من سكوت المولى فى المقام البيان من أضعف الدلالات ويقدم عليها كل دلاله لأن الساكت لا يمكن ان يعارض الناطق.

فإذاً هذه الروايه تدل من جهه إطلاقها الناشئ من سكوت المولى فى مقام البيان على عدم حجيه خبر عدل واحد فى الشبهات الموضوعيه طالما لم يكن متعددا.

واما الآيه المباركه فهى داله بمفهومها على حجيه خبر عدل واحد فدلاله الآيه على المفهوم إما بالوضع او بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه وعلى كلا التقديرين فالإطلاق الناشئ من سكوت المولى فى مقام البيان لا يصلح أن يعارض إطلاق الآيه الكريمه الناشئ من مقدمات الحكمه لأن مقدمات الحكمه مركبه من مقدمات ثلاث:

المقدمه الأولى: جعل الحكم على الطبيعى الجامع بين أفراده.

المقدمه الثانيه: ظهور حال المتكلم أنه فى مقام البيان.

ص: ۳۸۲

والمقدمه الثالثه: أنه لم ينصب قرينه على التقييد.

فإذا تمت هـذه المقـدمات انعقـد ظهور المطلق فى الإطلاق وهـذا الظهور أقوى من الظهور الناشـئ من سـكوت المولى فى مقام البيان.

ومع الإغمـاض عن ذلك وتسـليم أن إطلاق روايه مسـعده إطلاق لفظى ولكن روايه مسـعده بإطلاقها تشـمل الشـبهات الحكميه والموضوعيه معـا بقرينه ذيلهـا. وامـا الآيه المباركه فموردها الشـبهه الموضوعيه ولكنها بإطلاقها تشـمل الشـبهات الحكميه أيضـا فتكون النسبه بينهما عموم من وجه فيقع التعارض بينهما فى مورد الالتقاء والاجتماع وهو الشبهه الموضوعيه إذ مفاد إطلاق روايه مسـعده يـدل على أن الحجه فيهـا العلم الوجـدانى والبينه دون غيرها وأما أطلاق الآيه المباركه فيـدل على ان خبر العـدل الواحد حجه فيها فيقع التعارض بينهما فى مورد الالتقاء والاجتماع.

ولكن لا بـد من تقـديم إطلاق الآيه المباركه على إطلاق روايه مسـعده لأنه لا يمكن تقييـد المطلق بغير مورده لأن المطلق ناص فى مـورده ولاـ يمكن تقييـد إطلاـقه بغير مـورده فـإنه مستهجن عرفـا فـإراده المورد من إطلاـق المطلق مـتيقن. وبمـا ان الشـبهه الموضوعيه مورد الآيه المباركه فلا يمكن تقييد إطلاق الآيه المباركه بالشبهه الحكميه وإخراج الشبهه الموضوعيه عنه فهذا معناه إخراج مورده عنه وهو لاـ يمكن وليس بعرفى ولاـ عقلاـئى. فلاـ بـد من تقـديم إطلاـق الآيه المباركه على إطلاق روايه مسـعده وتقييد إطلاق روايه مسـعده بالشـبهات الحكميه، وفى الشبهه الموضوعيه لا بد ان يكون خبر العدل الواحد حجه بمقتضى إطلاق مفهوم الآيه الكريمه.

وبعباره أخرى أنه لا يمكن تقديم إطلاق روايه مسعده على إطلاق الآيه المباركه لأمرين:

الأـمر الأـول: أن إطلاـق الآـيه المبـاركه نص فى مورده وهو الشـبهه الموضوعيه حيث أن كل مطلق نص فى مورده، وإما إطلاق روايه مسـعده فهو ظاهر فى ان مورده الشـبهه الموضوعيه فلا بد من تقديم إطلاق مفهوم الآيه المباركه على إطلاق روايه مسعده من باب تقديم النص على الظاهر وهو من أحد موارد الجمع الدلالى العرفى.

الأمر الثانی: أن تقیید إطلاق المطلق بغیر مورده مستهجن لدی العرف والعقلاء.

فمن أجل ذلک لا بد تقدیم إطلاق الآیه المبارکه علی إطلاق روایه مسعده إذ تقدیم إطلاق روایه مسعده فی مورد الاجتماع وهو الشبهه الموضوعیه علی إطلاق المفهوم من الآیه قبیح ومستهجن.

أدله حجیه خبر الواحد – آیه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجیه خبر الواحد – آیه النبأ.

کان کلامنا فی روایه مسعده والکلام فی هذه الروایات یقع من جهات:

الجهه الأولی: فی سندها. وقد ذکرنا فی مبحث البراءه موسعا أنها غیر تامه سندا وهی ضعیفه وإن عبر الفقهاء عنها بالموثقه ولکنها لیست موثقه علی تفصیل یأتی فی مبحث البراءه.

الجهه الثانیه: أن هذه الروایه تشمل الشبهه الحکمیه والموضوعیه معا لأن صدرها هو: [کل شیء هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه] (۱) وهو یشمل الشبهه الموضوعیه والشبهه الحکمیه کما إذا شککنا فی حرمه إناء إنه حرام او حلال فلا مانع من التمسک بقوله(ع): [کل شیء هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه]، وکذلک الحال فی الشبهه الحکمیه کما إذا شککنا فی أن شرب التتن حرام أو حلال فلا مانع من التمسک بهذه الروایه [کل شیء هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه] فهو یشمل الشبهه الحکمیه والشبهه الموضوعیه معا.

والامثله المذکوره فی هذه الروایات وإن کانت مختصه بالشبهه الموضوعیه إلا أن الأمثله لا تصلح أن تکون مقیده لإطلاق الروایات.

الجهه الثالثه: أن إثبات الشبهه الموضوعیه إنما هو بالعلم الوجدانی أو بالبینه [والأشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک أو تقوم به البینه].

۱- وسائل الشیعه، الحر العاملی، ج۱۷، ص۸۹، أبواب ما یکتسب به، الباب۴، ح۴ (آل البیت)

الجهه الرابعه: جهه سکوتیه فإن المولی سکت مع أنه فی مقام البیان والإطلاق الناشئ من السکوت فی مقام البیان النافی لحجیه خبر العدل وخبر الثقه ذکرنا أنه من أضعف الإطلاقات وهذه الدلاله من أضعف الدلالات فیقدم علیها کل دلاله وکل إطلاق، لأن الساکت لا یمکن أن یعارض الناطق.

فهذه الروایه تدل علی حجیه خبر العدل الواحد فی الشبهه الموضوعیه بالإطلاق الناشئ من السکوت فی مقام البیان.

ومن الواضح أنه لا يصلح أن يكون معارضا لإطلاق مفهوم الآيه المباركه، حيث أن الآيه المباركه تدل بمفهومها على حجيه خبر العادل فى الشبهات الموضوعيه والإطلاق للمفهوم الناشئ من مقدمات الحكمه إطلاق لفظى وظهورى أى موجب لظهور اللفظ فى الإطلاق وهو لا شبهه فى أنه مقدم على الإطلاق السكوتى.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن إطلاق روايه مسعده إطلاق لفظى وناشئ من مقدمات الحكمه فمع هذا لا يصلح أن يعارض مفهوم الآيه المباركه، لأنا إذا قلنا بأن دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم إنما هى بالوضع ــــ كما أخترناه فى مفهوم الشرط ــــ وأن هيئه القضيه الشرطيه تدل على تعليق الجزاء على الشرط وبمقتضى مولويته تدل على ان المعلق على الشرط طبيعى الحكم لا شخص الحكم المجعول فى القضيه فبطبيعه الحال تدل على انتفاء طبيعى الحكم بانتفاء الشرط وهذا هو المفهوم. فهيئه القضيه الشرطيه تدل بمقتضى مولويتها عل تعليق الجزاء الطبيعى على الشرط بالمطابقه وبالالتزام على انتفاء الطبيعى المعلق بانتفاء الشرط. ومن هنا قلنا إن دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم إنما هى بالوضع.

وعلى هذا فلا شبهه فى أن إطلاق روايه مسعده وإن قلنا بأنه إطلاق لفظى ناشئ من مقدمات الحكمه ولكن لا يصلح أن يعارض دلاله القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه على المفهوم فإن هذه الدلاله إنما هى بالوضع ولا شبهه أن الدلاله المستنده الى الوضع أقوى وأظهر من الدله المستنده الى الإطلاق ومقدمات الحكمه.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم إنما هى بالإطلاق الناشئ من مقدمات الحكمه وليس بالوضع فإن هيئه القضيه الشرطيه تدل على تعليق أصل الجزاء على الشرط ومقتضى إطلاقها الثابت بمقدمات الحكمه تدل على ان المعلق على الشرط طبيعى الحكم لا شخص الحكم المجعول فى القضيه فإذا كان المعلق على الشرط طبيعى الحكم فلا محاله تدل القضيه على انتفاء الطبيعى بانتفاء الشرط وهذا هو المفهوم حيث أن انتفاء شخص الحكم بانتفاء الشرط هو امر عقلى وأمر ذاتى وليس مولويا وليس من المفهوم فى شىء ولكن مع ذلك لا يمكن تقديم إطلاق الروايه على إطلاق مفهوم الآيه المباركه أى مفهوم القضيه الشرطيه فى الآيه المباركه.

والوجه فى ذلك: أن مورد إطلاق المفهوم الشبهه الموضوعيه لأن مورد الآيه المباركه الشبهه الموضوعيه والمفهوم بإطلاقه وإن كان يشمل الشبهات الحكميه ولكن مورده الشبهه الموضوعيه. وإما أطلاق الراويه فليس مورده الشبهه الموضوعيه وإنما مورده الجامع بين الشبهه الموضوعيه والشبهه الحكميه، وهو يشمل الشبهه الموضوعيه والشبهه الحكميه على وتيره واحده وفى عرض واحد، فالقدر المتيقن من إطلاق الراويه الشامل للشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه هو الجامع بينهما وأما فى إطلاق المفهوم فالقدر المتيقن مورده وهو الشبهه الموضوعيه وبإطلاقه يشمل الشبهه الحكميه فالشبهه الحكميه فى مرتبه متأخره عن ذلك.

وعلى هذا فلا يمكن تقديم إطلاق الروايه فى الشبهه الموضوعيه على إطلاق المفهوم فإن لازم ذلك تخصيص العام بغير مورده وتقيد المطلق بغير مورده وهو مستهجن عرفا وقبيح لدى العرف العام لأن القدر المتيقن من المطلق هو مورده ولا يمكن تخصيصه وتقييده بغر مورده.

هذا مضافا إلى ان إطلاق المطلق نص فى مورده لأنه متيقن منه أى أن إراده المورد هى المتيقنه فإراده مورد المطلق هى المتيقنه فلا بد من تقديم إطلاق المفهوم فى الشبهه الموضوعيه على إطلاق الروايه من باب تقديم النص على الظاهر أو تقديم الأظهر على الظاهر.

ثم أن الراويه هل هی مختصه بالشبهه الموضوعيه أو تعم الشبهه الموضوعيه والشبهه الحكميه معا ؟

ذكرنا أن صدر هذه الروايه يشمل الشبهه الحكميه والموضوعيه معا فی عرض واحد وعلى حد سواء.

ولكن ذكر السيد الاستاذ أن هذه الروايه مختصه بالشبهه الموضوعيه وذكر فی هذا السياق مجموعه من القرائن على ذلك وتفصيل ذلك فی مبحث البراءه حيث ذكرنا هناك أن هذه القرائن غير تامه. فالروايه تشمل الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه معا بصدرها ولا تختص بالشبهه الموضوعيه.

هذا من جانب.

ومن جانب آخر قد يقال كما قيل: إن مورد القضيه الشرطيه بحسب مدلولها المطابقی وبحسب منطوقها الشبهه الموضوعيه. وإما إطلاق منطوق القضيه الشرطيه الثابت بمقدمات الحكمه فليس مورده الشبهه الموضوعيه، فالشبهه الموضوعيه تكون موردا لمدلول القضيه الشرطيه وضعا وهو أصل المنطوق وأصل مدلولها وهو تعليق الجزاء على الشرط وإما إطلاق المنطوق الثابت بمقدمات الحكمه فهو يشمل الشبهه الحكميه والموضوعيه معا. والمفروض أن المفهوم نتيجه إطلاق المنطوق الثابت بمقدمات الحكمه فإذا كان المنطوق مطلقا وليس مورد إطلاق المنطوق الشبهه الموضوعيه فقط كذلك إطلاق المفهوم فإن الشبهه الموضوعيه ليست موردا لإطلاق المفهوم فإن إطلاق التعليق يشمل الشبهه الموضوعيه والحكميه معا لأن مورد أصل التعليق هو الشبهه الموضوعيه وإما كون التعليق طبيعی الحكم الثابت بمقدمات الحكمه فنسبته الى كلتا الشبهتين على حد سواء، فالقدر المتيقن هو الجامع بينهما وليست الشبهه الموضوعيه هی القدر المتيقن من إطلاق المفهوم ولا القدر المتيقن من إطلاق المنطوق.

وعلى هذا فلا مانع من تقييد إطلاق المفهوم بدليل آخر كالروايه المذكوره فلا مانع من تقيد إطلاقه بغير الشبهه الموضوعيه فلا يلزم محذور تقييد إطلاق المطلق بغير مورده لفرض أن مورد إطلاق المفهوم ليس الشبهه الموضوعيه. فلا مانع من هذا التقييد ولا يكون مستهجنا عرفا ولا يلزم ان يكون قبيح لدى العرف العام.

ص: ٣٨٧

هذا هو الإشكال على إمكان تقييد إطلاق المفهوم لهذه الروايه أو غيرها.

ولكن الجواب عن ذلك واضح. سيأتی الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ.

تحصل مما ذكرنا أن ما قيل من أن مورد منطوق الآيه المباركه وهو المدلول الوضعی ومورد أصل تعليق الجزاء على الشرط هو الشبهه الموضوعيه. وأما مورد إطلاق المنطوق فهو الجامع بين الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه وكذلك مورد إطلاق المفهوم إذ إطلاق المفهوم تابع لإطلاق المنطوق ويدور مداره فی الإطلاق والتقييد وإطلاق المنطوق إذا كان مورده الجامع بين الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه فكذلك مورد إطلاق المفهوم فعندئذ لا مانع من تقييد إطلاق المفهوم بغير الشبهه الموضوعيه فلا يلزم المحذور المذكور وهو تقييد المطلق بغير مورده الذی هو مستهجن بنظر العرف.

وما قيل فی ذلك غير قابل للتصديق:

أما أولاً: فلأن مورد الآيه المباركه الشبهه الموضوعيه منطوقا ومفهوما سواء كانت دلاله القضيه الشرطيه فی الآيه الكريمه على المفهوم بالوضع أم كانت بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه على كلا التقديرين مورد القضيه الشرطيه فی الآيه الكريمه هو الشبهه الموضوعيه على كلا القولين فی المسأله أی القول أن دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم بالوضع ـــ كما قويناه فی محله ـــ وكذلك على القول بأن دلاله القضيه الشرطيه على المفهوم بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه.

أما على القول الأول وهو ان هيئه القضيه الشرطيه موضوعه للدلاله على تعليق الجزاء على الشرط وراء تعليقه على الموضوع وحيث أن هذا التعليق مولوی فبطبيعه الحال تدل القضيه الشرطيه بالوضع على ان المعلق طبيعی الحكم فإن تعليق شخص الحكم على الشرط لغو ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم فحيث أن هذا التعليق صدر من المولى فيكون تعليق مولوی فبطبيعه الحال يدل على ان المعلق طبيعی الحكم فإذا كان المعلق على الشرط وراء تعليقه على الحكم طبيعی الحكم فلا محال تدل القضيه الشرطيه على انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط وهذا هو المفهوم.

ص: ٣٨٨

وهذه الدلاله دلاله وضعيه، فهيئه القضيه الشرطيه تدل على تعليق الجزاء على الشرط بنحو القضيه المهمله بالوضع.

وأما إطلاق هذه القضيه فهو يوسع دائره الدلاله الوضعيه ويعممها فالإطلاق ملحوظ كالمعنى الحرفی وليس ملحوظا مستقلا فی مقابل الدلاله الوضعيه، أی أن الدلاله الوضعيه ثابته فی كل فرد من أفراد الطبيعی ويعمم هذه الدائره ويوسعها. والدلاله الوضعيه كما ذكرنا لها مراتب:

المرتبه الأولى: الـدلاله التصوريه. وهى مستنده الى الوضع ولا دخل لها فى أى مقـدمه من المقـدمات فالوضع هو العله فى هـذه الـدلاله التصوريه، فانتقـال الـذهن من سـماع اللفـظ الى معنـاه هو الـدلاله التصوريه وهـذه الـدلاله أمر قهرى مسـتند الى الوضع، ومعروض هذه الدلاله المعنى الموضوع له ثم تنتقل هذه الدلاله من هذه المرتبه إلى مرتبه أعلى وأقوى.

المرتبه الثانيه: وهى الدلاله التصديقيه بلحاظ الإراده الاستعماليه فإن معروض هذه الدلاله نفس المعنى الموضوع له ولهذا تسمى هذه الدلاله أيضا بالدلال الوضعيه فى مقابل الدلاله الإطلاقيه. ثم تنتقل من هذه الدلاله الى مرتبه أعلى منها وأقوى.

المرتبه الثالثه: وهى الدلاله التصديقيه بلحاظ الإراده الجديه وهى الموضوع للأثار الشرعيه والعرفيه والعقلائيه.

وأما الـدلاله التصوريه فليست موضوعا للآثار الشـرعيه وكـذلك الـدلاله التصـديقيه بلحاظ الإراده الاسـتعماليه، فالموضوع لهـذه الآثار هو الـدلاله التصـديقيه بلحاظ الإراده الجديه النهائيه. ومعروض هذه الدلاله أيضا نفس المعنى الموضوع له، فيكون المعنى الموضوع له من قبيـل الهيولى فإن الهيولى موجود فى جميع الصور غايه الأمر ينتقل من مرحله الى مرحله أخرى ومن صوره إلى صوره أخرى وإلا فالهيولى موجود، إذ حقيقه الحركه خروج الشىء من القوه إلى الفعل وليس معنى الحركه إعدام شىء وإيجاد شىء آخر وإنمـا معنى الحركه خروج الشـىء من القوه الى الفعل، وفى كل مرحله قـد اجتمع فى الحركه أمران: أحـدهما بالفعل والآخر بالقوه كالنطفه فهى نطفه بالفعل ولكن جنين بالقوه والجنين جنين بالفعل ولكنه طفل بالقوه وهكـذا تبـديل صوره بصوره أخرى. وهذه الحركه حركه تصاعديه وتطوريه.

وما نحن فيه شبيه ذلك فالمعنى الموضوع له موجود فى جميع هـذه المراحل من مرحله التصور ومرحله التصـديق بلحاظ الإراده الاسـتعماليه ومرحله التصـديق بلحـاظ الإراده الجـديه النهائيه وجميع هـذه الـدلالات دلالات وضـعيه فى مقابل الـدلاله الإطلاقيه الثابته بمقدمات الحكمه فإنها مستنده الى مقدمات الحكمه وليس مستنده الى الوضع.

ومن الواضـح ان مورد هـذه الـدلاله الوضـعيه الشـبهه الموضوعيه فـإن الآـيه وارده فى ذلـك منطوقـا ومفهومـا والإطلاق ملحوظ بالمعنى الحرفى فإطلاق القضـيه الشـرطيه شأنه توسـيع دائره الدلاله الوضـعيه وتوسيعها وملحوظ كالمعنى الحرفى وليس ملحوظا مسـتقلا لأن لكل قضـيه سواء كانت شرطيه أم حمليه وسواء كانت اخباريه أم إنشائيه لها مدلول واحد ودلاله واحده ولا يعقل أن تكون للقضيه الواحده دلالتان مستقلتان ومدلولان مستقلان فهذا غير معقول.

وأمـا إذا كـانت دلاله القضـيه الشـرطيه فى الآيه الكريمه على المفهوم بالإطلاق الثابت بمقـدمات الحكمه فإن هيئه هـذه القضـيه الشـرطيه بـالوضع تـدل على أصـل تعليق الجزاء على الشـرط ومقتضـى إطلاقهـا ان المعلق على الشـرط طبيعى الحكم لا شـخص الحكم المجعول فى القضـيه فـإذا كـان المعلق على الشـرط طبيعى الحكم فلاـ محاله ينتفى هـذا الحكم بانتفاء الشـرط وهـذا هو المفهوم.

ومن الواضح ان مورد هذا الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه الشـبهه الموضوعيه غايه الأمر إطلاق القضيه يشمل الشبهه الحكميه أيضـا فلا فرق بين ان يكون الحكم المعلق على الشـرط وراء تعليقه على الموضوع بين ان يكون فى الشـبهه الموضوعيه أو يكون فى الشبهه الحكميه. فمن هذه الجهه إطلاق القضيه يشمل الشبهه الحكميه ايضا ولكن مورد هذا الإطلاق هو الشبهه الموضوعيه.

فـالنتيجه ان الآيه المباركه موردها الشـبهه الموضوعيه منطوقا ومفهوما وسواء كانت دلالتها على المفهوم بالوضع أم كانت دلالتها على المفهوم بالإطلاق ومقدمات الحكمه.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلک فما قيل من أن مورد إطلاق المنطوق هو الجامع بين الشبهه الحکميه والشبهه الموضوعيه وکذلک مورد إطلاق المفهوم. وأما مورد أصل المنطوق وهو أصل تعليق الجزاء على الشرط فمورده الشبهه الموضوعيه فهذا لا يمکن المساعده عليه بل لا يرجع الى معنى معقول.

فإن لازم ذلک أن للآيه المبارکه دلالتان مستقلتان: الأولى تدل على أصل تعليق الجزاء على الشرط يکون موردها الشبهه الموضوعيه، والثانيه تدل على تعليق طبيعى الجزاء على الشرط ومورده الجامع بين الشبهه الحکميه والشبهه الموضوعيه وهذا غير معقول ولا يعقل ان تکون لقضيه واحده دلالتان مستقلتان ومدلولان مستقلان.

فإذاً نفس هذا الإشکال فى نفسه لا يرجع الى معنى محصل ولا اثر له.

ومع الإغماض عن ذلک أيضا وتسليم ان بين إطلاق الآيه المبارکه وبين إطلاق روايه مسعده تعارض فإن الآيه بإطلاقها تشمل الشبهه الحکميه والموضوعيه معا وکذلک روايه مسعده بإطلاقها تشمل الشبهه الحکميه والموضوعيه معا فتقع المعارضه بينهما.

ولکن مع ذلک لا بد من طرح روايه مسعده لأنها مخالفه للکتاب وتدخل فى الروايات التى تنص على أن ما خالف الکتاب فهو زخرف وباطل ولم أقله. أى الرسول الأئمه(ع) استنکروا مخالفه الکتاب ولا يمکن ان يصدر منهم ما يخالف الکتاب. والمراد من المخالفه أعم من کون الخبر مخالفا للکتاب بنحو التباين او بنحو العموم والخصوص من وجه.

نعم المخالفه بنحو العموم المطلق لا بأس بها لأنها ليس فى الحقيقه مخالفه إذ هى ليست مستقره وترتفع بالجمع الدلالى العرفى من خلال حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد وحمل الظاهر على الأظهر.

فالروايات التى تدل على ما خالف الکتاب او السنه فهو باطل وزخرف أو لم أقله فهذه الروايات إنما تشمل المخالفه بنحو التباين أو بنحو العموم من وجه ولا تشمل المخالفه بنحو العموم والخصوص المطلق.

ومن هنا يظهر ان ما ذكره شيخنا الأنصارى(قده) [1] من ان ما دل على اعتبار التعدد فى حجيه خبر العادل فى الشبهات الموضوعيه كموثقه مسعده ونحوها فهى مخصصه للإطلاق المفهوم او موجبه لإلغاء المفهوم نهائيا لا يمكن المساعده عليه:

أما أولاً: فهو مبنى على اختصاص روايه مسعده بالشبهه الموضوعيه ولا تعم الشبهات الحكميه كما ذهب إليها جماعه منهم السيد الاستاذ(قده).

ولكن ذكرنا أن صدر الروايه يشمل الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه حيث ان الأمثله التى ذكرها بعد ذلك وإن كانت مختصه بالشبهات الموضوعيه إلا أنها لا تصلح ان تكون قرينه لأن ذكرها من باب المثال لا من باب القرينيه.

واما البينه المذكوره فى هذه الروايه فالمراد منها مطلق الحجه وليس المراد منها البينه المصطلحه لأن البينه المصطلحه اصطلاح خاص بين الفقهاء ويستعملها فى مقام أخبار العدول واخبار الثقه واما البينه فمعناه اللغوى وهو الحجه فيشمل خبر العادل أيضا فكل ما هو حجه فهو بينه وخبر العادل إذا كان حجه فهو بينه.

فإذاً ذكر البينه فى ورايه مسعده لا يصلح ان يكون قرينه عل اختصاص هذه الروايه بالشبهه الموضوعيه.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن روايه مسعده مختصه بالشبهه الموضوعيه ولكن لا تصلح ان تكون مقيده لإطلاق المفهوم فإن تقييد إطلاق المفهوم بغير مورده مستهجن عرفا وقبيح لدى العرف العام. فبطبيعه الحال تقع المعارضه بين إطلاق المفهوم وروايه مسعده فتدخل روايه مسعده فى الروايات المخالفه للكتاب وهى لا تكون حجه.

هذا كله فى المناقشتين.

ادله حجيه خبر الواحد ــــ آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: ادله حجيه خبر الواحد ــــ آيه النبأ.

ذكرنا أن المناقشه الثالثه تنقسم إلى مناقشتين:

ص: ۳۹۲

۱- فرائد الاصول، الشيخ الانصارى، ج۱، ص۲۷۱.

المناقشه الأولى: أن ادله حجيه خبر الواحد هل تشمل خبر السيد الذى نقل الاجماع على عدم حجيه أخبار الآحاد أو لا تشمله؟

والجواب عن ذلك: أن أدله حجيه أخبار الآحاد لا تشمل خبر السيد لجهات:

الجهه الأولى: أن المعتبر فى حجيه خبر الواحد ان يكون عن حس فإذا أخبر واحد عن حس فهو مشمول لأدله حجيه خبر الواحد

وأما إذا كان أخباره عن حدس فلا يكون مشمولا لأدله حجيه خبر الواحد، فأدله حجيه خبر الواحد التى عمدتها سيره العقلاء لا تشمل الخبار الحدسيه وتختص بالأخبار الحسيه والمفروض أن خبر السيد خبر حدسى لا حسى لأنه أخبر عن قيام إجماع على عدم حجيه أخبار الآحاد ولم ينقل الاجماع عن حس وإنما نقل الاجماع عن حدس فلا يكون خبره مشمولا لأدله حجيه خبر الواحد.

الجهه الثانيه: أن إجماع السيد معارض مع إجماع الشيخ حيث أن الشيخ أدعى الاجماع على حجيه خبر الواحد، والمفروض كما أن السيد ثقه فكذلك الشيخ ثقه ولا مزيه لنقل إجماع السيد على عدم حجيه أخبار الآحاد على نقل الشيخ الاجماع على حجيه أخبار الآحاد. فإذاً يقع التعارض بينهما لأن ادله الحجيه لا يمكن أن تشمل كلا الاجماعين معا لاستلزامه التناقض وشمولها لأحدهما المعين دون الأخر ترجيح بلا مرجح إذ لا مزيه لأحدهما على الآخر وأما شموله لأحدهما لا بعينه فهو لا يمكن فإن أريد به أحدهما المفهومى فلا واقع موضوعى له فى الخارج غير وجوده فى عالم الذهن فهو مجرد مفهوم فى عالم الذهن ولا واقع له فى الخارج. وإن أريد أحدهما المصداقى فهو من الفرد المردد فى الخارج والفرد المردد فى الخارج غير معقول.

فإذاً لا يمكن شمول أدله حجيه أخبار الآحاد لكلا الاجماعين أو لأحدهما المعين.

ص: ٣٩٣

الجهه الثالثه: أن مدلول خبر السيد عدم حجيه مطلق أخبار الآحاد سواء كان من أخبار الثقه أو من غير أخبار الثقه فمدلول خبر السيد يشمل خبر الثقه وأخبار الضعاف أى مدلوله عدم حجيه أخبار الآحاد مطلقا وأما مدلول أدله حجيه أخبار الآحاد التى عمدتها سيره العقلاء الممضاه شرعا فهى حجه لخصوص اخبار الثقه دون أخبار غير الثقه.

وعلى هذا فمدلول خبر السيد أعم من مدلول أدله حجيه أخبار الآحاد فلا بد من تخصيص مدلول خبر السيد بغير أخبار الثقه فأخبار الثقه حجه وخبر السيد مختص بغير أخبار الثقه.

فإذاً أخبار الثقه حجه.

الجهه الرابعه: أنه لا يمكن شمول أدله حجيه أخبار الآحاد لخبر السيد إذ لو شملت خبر السيد لزم من فرض حجيته عدم حجيته والمفروض أن المخبر به بخبر السيد عدم حجيه أخبار الآحاد ومنها خبر السيد حيث أن خبر السيد أيضا خبر واحد فعندئذ يلزم من فرض حجيته عدم جيته وكلما يلزم من فرض حجيته عدم حجيته فحجيته مستحيله.

وبكلمه أن ادله حجيه أخبار الآحاد لا يمكن أن تشمل خبر السيد إذ لو شملت خبر السيد فلا يمكن شمولها لسائر الأخبار لاستحاله الجمع بين خبر السيد وسائر أخبار الآحاد، فإذا شملت خبر السيد فلا يمكن شمولها لسائر الأخبار ولازم ذلك تخصيص ادله الحجيه بخبر السيد فقط وخروج سائر أخبار الآحاد وهو خلاف الضروره والوجدان ولا يمكن الالتزام به.

هذا مضافا إلى أن خبر السيد بنفسه يشمل نفسه أيضا بعنوانه وهو خبر الواحد باعتبار أن خبر السيد قضيه حقيقيه والقضيه الحقيقيه تشمل الأفراد المحققه فى الخارج والأفراد المقدره فى الخارج ومنها خبر السيد أى إذا تحقق خبر السيد فهو مصداق لهذه القضيه الحقيقيه وتنطبق عليه القضيه الحقيقيه وهو من انطباق نفس خبر السيد على نفسه ودلاله خبر السيد على عدم حجيه نفسه وهذا مستحيل.

ص: ۳۹۴

وعليه لا يمكن شمول أدله حجيه أخبار الآحاد لخبر السيد.

المناقشه الثانيه: هل تشمل أدله حجيه أخبار الآحاد الأخبار مع الواسطه او لا تشملها؟

والجواب: أنه لا مانع من شمول أدله الحجيه للأخبار مع الواسطه حيث أن هذه الأدله كما تدل على حجيه الأخبار بلا واسطه كذلك تدل على حجيه الأخبار مع الواسطه وذلك لأن لحجيه أخبار الآحاد شروط فإذا توفرت هذه الشروط فى خبر فهو مشمول لأدله الحجيه سواء كانت هذه الشروط متوفره فى الأخبار بلا واسطه ام كانت متوفره فى الأخبار مع الواسطه:

الشرط الأول: ان يكون الخبر من الثقه، وأما إذا لم يكن ثقه فهو غير مشمول لأدله حجيه خبر الواحد التى عمدها السيره العقلائيه القطعيه الممضاه شرعا ، ولا شبهه فى أن السيره إنما قامت على العمل بأخبار الثقه فقط دون اخبار غير الثقه.

الشرط الثانى: ان يكون الخبر عن حس وأما الأخبار الحدسيه فلا تكون مشموله لسيره العقلاء الجاريه على العمل بأخبار الثقه فهى جاريه فى المحسوسات وأما أخبار الثقه إذا كانت فى الحدسيات فلا سيره على العمل بها ولا دليل على حجيتها. فلا بد أن يكون الأخبار عن حس أو ما هو قريب من الحس، فمثل هذا الخبر يكون مشمولا لدليل حجيه أخبار الآحاد.

الشرط الثالث: ان يكون المخبر به بخبر الثقه أثرا شرعيا أو موضوعا للأثر الشرعى كالوجوب والحرمه والجزئيه والشرطيه وما شاكل ذلك.

فإذا توفرت هذه الشروط فى الأخبار فتكون هذه الأخبار مشموله لأدله الحجيه وتكون حجه، ولا شبهه فى أن هذه الشروط متوفره فى الأخبار بلا وساطه فإذا أخبر عن الإمام(ع) بلا واسطه وكان الراوى ثقه وكان الخبر عن حس والمخبر به هو قول الإمام(ع) فقول الإمام إما بنفسه أثرا شرعيا كما إذا كان قول الإمام متمثلا فى الوجوب أو الحرمه او الجزئيه او الشرطيه او موضوعا للأثر الشرعى فعلى كلا التقديرين الشروط الثلاثه متوفره فى الأخبار بدون الواسطه.

وأما إذا كانت هذه الأخبار مع الواسطه كما إذا أخبر الكلينى(قده) عن على بن إبراهيم وعلى بن إبراهيم عن أبيه وأبوه عن الإمام(ع) فلا شبهه فى أن الكلينى ثقه فيكون أخباره عن خبر على بن إبراهيم عن حس لأنه سمع خبر على بن إبراهيم فالشرطان الأولان متوفران فيه أى كون الراوى ثقه وكون الخبر عن حس.

وإنما الكلام فى الشرط الثالث وهو ان يكون المخبر به أثرا شرعيا فى نفسه او موضوعا للأثر الشرعى والمخبر به بخبر الكلينى هو خبر على بن إبراهيم والمفروض ان خبر على بن إبراهيم ليس حكما شرعيا فى نفسه ولا موضوعا للأثر الشرعى فمن هذه الناحيه يشكل شمول أدله الحجيه للأخبار مع الواسطه والمفروض ان حجيه الخبر منوطه بتوفر الشروط الثلاثه لأنها مأخوذه فى موضوع حجيه الخبر لأن موضوع حجيه الخبر مركب من كون الراوى ثقه وكون الأخبار عن حس وكون المخبر به فى نفسه حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعى فمع توفر هذه الشروط فى خبر ثبتت الحجيه له. فكون المخبر به أثرا شرعيا أو موضوعا لأثر شرعى مأخوذ فى موضوع حجيه أخبار الآحاد. وخبر على بن إبراهيم ليس فى نفسه حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعى نعم هو موضوع للحجيه.

فإن أريد من الأثر الشرعى الحجيه لزم اتحاد الحكم مع الموضوع لأن الأثر الشرعى مأخوذ فى موضوع الحجيه فلو كانت الحجيه هى الأثر الشرعى للمخبر به لزم اتحاد الموضوع مع الحكم ولا يمكن شمول أدله الحجيه لذلك.

أدله حجيه أخبار الآحاد ــــــ آيه النبأ. بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: أدله حجيه أخبار الآحاد ــــــ آيه النبأ.

ذكرنا أن شمول أدله الحجيه للأخبار مشروط بشروط ثلاثه:

الشرط الأول: ان يكون الخبر عن ثقه. وأما إذا لم يكن عن ثقه فلا يكون مشمولا لأدله الحجيه.

ص: ۳۹۶

الشرط الثاني: أن يكون الخبر عن حس.

الشرط الثالث: أن يكون المخبر به حكما شرعيا فى نفسه او موضوعا لبحكم شرعى.

ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الأخبار بلا واسطه او مع الواسطه. إما إذا كان الخبر بلا واسطه عن الإمام فإذا توفرت هذه الشروط بأن يكون المخبر ثقه ويكون اخباره عن قول الإمام عن حس والشرط الثالث متوفر أيضا حيث أن قول الإمام أما ان يكون بنفسه حكما شرعيا أو يكون موضوعا لحكم شرعى. فمع توفر هذه الشروط فيكون الخبر مشمولا لأدله الحجيه فيكون حجه.

وأما إذا كان الخبر مع الواسطه كما إذا أخبر الكلينى عن على بن إبراهيم وهو عن أبيه وأبوه عن الإمام فهل تشمل أدله حجيه

أخبار الآحاد هذه الخبار مع الواسطه أو لا؟.

فهنا إشكالان:

الإشكال الأول: أن خبر الكلينى متوفر فيه الشرط الأول والثانى لأن خبره خبر ثقه وعن حس حيث أنه سمع عن على بن إبراهيم.

وإما الشرط الثالث وهو كون خبر على بن إبراهيم أثرا شرعيا فى نفسه أو موضوعا لأثر شرعى فالمفروض أنه ليس أثرا شرعيا فى نفسه ولا ـ موضوعا لأثر شرعى. نعم أنه موضوع للحجيه الثابته لخبر الكلينى فعندئذ يلزم محذور اتحاد الحكم مع الموضوع لأن الحكم هو حجيه الخبر فإذا كان حجيه خبر على بن إبراهيم أثرا شرعيا والمفروض أن الأثر الشرعى مأخوذ فى موضوع دليل الحجيه فإذاً يلزم اتحاد الحكم مع الموضوع أى يلزم ان تكون الحجيه حكما وموضوعا لنفسها وهذا مستحيل فمن أجل ذلك لا يمكن ان تكون ادله الحجيه شامله للخبر مع الواسطه لاستلزامه اتحاد الحكم مع الموضوع.

وبعباره أخرى ان الكلينى إذا أخبر عن على بن إبراهيم فموضوع دليل الحجيه مركب من امرين إخبار الثقه عن شىء محسوس وكون ذلك الشىء أثرا شرعيا فى نفسه أو موضوعا للأثر الشرعى فإذا تحقق كلا الأمرين وكلا الجزئين تحققت الحجيه ويكون مشمولا لأدله الحجيه.

فإذاً موضوع أدله الحجيه مركب من امرين: أخبار الثقه عن شيء محسوس وكون ذلك الشيء حكما شرعيا فى نفسه أو موضوعا لحكما شرعيا. وأما إذا كان ذلك الشيء خبر على بن إبراهيم مثلا فإنه ليس حكما شرعيا فى نفسه ولا موضوعا لحكم شرعى كالوجوب او الحرمه.

نعم هو موضوع لأثر شرعى وهو الحجيه والمفروض ان الحجيه حكم لهذا الأثر إذ هذا الأثر المترتب على المخبر به مأخوذ فى موضوع الحجيه فإذا كان الأثر نفس الحجيه لزم اتحاد الحكم مع الموضوع وهو مستحيل.

الإشكال الثانى: أن الكلينى إذا أخبر عن على بن إبراهيم فخبر الكلينى ثابت لنا بالوجدان باعتبار أنا سمعنا من الكلينى هذا الخبر وأما خبر على بن إبراهيم فثبوته يتوقف على حجيه خبر الكلينى لأن ثبوته ليس وجدانيا فإذا كان خبر الكلينى حجه فهو يثبت خبر على بن إبراهيم تعبدا من جهه حجيه خبر الكلينى والمفروض ان ثبوت خبر على بن ابراهيم موضوع للحجيه فيلزم تقدم الحكم على الموضوع وتأخر الحكم عن الموضوع فيلزم محذور توقف ثبوت الموضوع على ثبوت الحكم وهذا مستحيل لأن ثبوت الحكم يتوقف على ثبوت الموضوع لا العكس. وفى المقام يتوقف ثبوت الموضوع على ثبوت الحكم بأن يكون الموضوع فى طول الحكم ومتأخرا عن الحكم رتبه وهذا مستحيل.

فمن أجل هذا المحذور لا يمكن شمول أدله الحجيه للأخبار مع الواسطه لاستلزامه تقدم الحكم على الموضوع وتأخر الموضوع عن الحكم.

ثم أن هذين الإشكالين مختلفان ملاكا وموردا.

أما ملاكا فإن ملاك استحاله الإشكال الأول اتحاد الحكم مع الموضوع وملاك استحاله الإشكال الثانى توقف الموضوع على الحكم وتأخره عنه رتبه وهو مستحيل.

وأما موردا فإن مورد الإشكال الأول هو خبر الكلينى لا الخبر المباشر عن الإمام (ع) فإنه ليس موردا لهذا الإشكال باعتبار أن المخبر به بهذا الخبر هو قول الإمام (ع) وهو حكم شرعى فى نفسه او موضوع لحكم شرعى. فمورد هذا الإشكال هو خبر الكلينى باعتبار ان المخبر به بخبر الكلينى هو خبر على بن إبراهيم وهو ليس بحكم شرعى فى نفسه ولا موضوعا لحكم شرعى فمن أجل ذلك مورد هذا الإشكال خبر الكلينى أى الخبر فى أول سلسله هذه الأخبار. واما الخبر الأخير المباشر لقول المعصوم(ع) فلا إشكال فى حجيته.

وأما مورد الإشكال الثانى فهو خبر الواسطه لا خبر الكلينى أى خبر على بن إبراهيم وكذلك خبر أبيه فالخبر المباشر لقول الإمام(ع) هو مورد هذا الإشكال فإن ثبوته تعبدا يتوقف على حجيه خبر الكلينى أو على حجيه خبر على بن إبراهيم فيلزم محذور توقف ثبوت الموضوع على ثبوت الحكم وتأخر الموضوع رتبه عن الحكم وهو مستحيل ولا يمكن.

هذان هما الإشكالان فى عدم شمول أدله الحجيه للأخبار مع الواسطه.

والجواب عن ذلك: يقع فى مراحل ثلاثه طوليه:

المرحله الأولى: أن كلا الإشكالين مبنى على ان المجعول فى أدله حجيه الأمارات حجيه واحده شخصيه حيث أن المجعول فى باب الأمارات إذا كان هو حجيه واحده شخصيه لزم اتحاد الحكم مع الموضوع ولزم توقف ثبوت الموضوع على ثبوت الحكم.

ولكن الأمر ليس كذلك بل هذا ليس معقول فلا يعقل أن يكون المجعول فى باب الأمارات حجيه واحده شخصيه لأنه لغو وصدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل. لأن أدله حجيه الأمارات من القضايا الحقيقيه والحكم المجعول فى القضايا الحقيقيه مجعول لأفراد موضوعها من الأفراد المحققه فى الخارج والأفراد المقدره فيه فالشارع يجعل الحجيه لكل فرد من أفراد خبر الثقه فكل فرد من أفراد خبر الثقه حجه بحجيه مستقله كما هو الحال فى الأحكام التكليفيه فكما ان وجوب الصلاه ينحل بانحلال أفراد المكلف فيثبت لكل فرد من أفراد المكلف وجوب مستقل وكذلك وجوب الحج على المستطيع حيث أنه ينحل بانحلال أفراد المستطيع فى الخارج فيثبت لكل فرد من أفراده وجوب مستقل.

وما نحن فيه أيضا كذلك فإن مفاد أدله حجيه أخبار الآحاد سواء كانت الأدله من الأدله اللفظيه ام كانت من الأدله العمليه كالسيره العقلائيه فمفادها قضايا حقيقيه والحكم المجعول فى القضايا الحقيقيه منحل بانحلال أفرادها فى الخارج من الأفراد المحققه فى الخارج والأفراد المقدره الوجود فى الخارج.

ص: ۳۹۹

فإذاً لكل فرد من أفراد خبر الثقه حجيه مستقله فيكون المجعول لكل فرد من أفراد خبر الثقه حجيه مستقله فلا مجال لهذين الإشكالين ولا موضوع لهما.

أما الإشكال الأول فلا يلزم اتحاد الحكم مع الموضوع فإن فرد من الحجيه حكم وفرد آخر من الحجيه موضوع ولا مانع من ذلك فهما فردان متباينان وموجودان مستقلان فى الخارج فأحد الفردين حكم والفرد الآخر مأخوذ فى موضوعه فلا مجال لهذا الإشكال ولا موضوع له.

واما الإشكال الثانى فأيضا كذلك فإن ثبوت خبر على بن إبراهيم وإن كان متوقفا على حجيه خبر الكلينى إلا أن حجيه خبر الكلينى ليست حكما لخبر على بن إبراهيم حتى يلزم محذور تأخر الموضوع عن الحكم وتقدم الحكم على الموضوع بل خبر على بن إبراهيم فرد آخر من الحجيه ثبوته يتوقف على حجيه خبر الكلينى فإذا ثبت ترتب عليه فرد آخر من الحجيه فلا يلزم تقدم الحكم على الموضوع وتأخر الموضوع عن الحكم.

فالنتيجه أن كلا الإشكالين مبنى على أن يكون المجعول فى أدله الحجيه حجيه واحده شخصيه وهذا غير معقول وغير ممكن صدوره من المولى الحكيم لأنه لغو.

وأما إذا كان الدليل على حجيه أخبار الثقه سيره العقلاء فالأمر واضح فإن السيره العقلائيه قد جرت على العمل بكل خبر ثقه وان كل خبر ثقه حجه لدى العقلاء فلا شبهه فى تعدد الحجيه بتعدد الخبر وأن الحجيه متعدده . فلا موضوع لهذين الإشكالين.

أدله حجيه خبر الواحد ___ آيه النبأ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ___ آيه النبأ

ذكرنا أن الجواب عن الأشكال فى المرحله الأولى أن الحجيه المجعوله فى الأخبار مع الواسطه حجيه متعدده بتعدد الوسائط وليس الحجيه المجعوله فيها حجيه واحده كى يلزم محذور اتحاد الحكم مع الموضوع او تقدم الحكم على الموضوع.

ص: ۴۰۰

وأما الكلام فى المرحله الثانيه فمع الإغماض عما تقدم فى المرحله الأولى وتسليم ان الحجيه المجعوله فى الأخبار مع الواسطه حجيه واحده وأن دليل الحجيه يدل على حجيه واحده فمع ذلك لا مانع من شمول دليل الحجيه للأخبار مع الواسطه.

فإن كل واسطه إذا كانت ملحوظه بالمعنى الاسمى وبنحو الاستقلال لا يمكن شمول دليل الحجيه لها لاستلزامه أحد المحذورين المتقدمين. وأما إذا كانت كل واسطه ملحوظه بالمعنى الحرفى وكل واحد مندكا فى الآخر بحيث كل واسطه تكون جزء الموضوع وتمام السلسله من البدايه إلى النهايه موضوعه واحده غايه الأمر أن موضوع الحجيه مركب وهذا أمر شائع. فإن موضوع الحكم قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا بلا فرق فى ذلك بين الأحكام التكليفيه والأحكام الوضعيه فكما أن موضوع الوجوب

قد يكون بسيطا فقد يكون مركبا فكذلك موضوع الحجيه قد يكون بسيطا كما إذا كان خبر الواحد أخبر عن الإمام بلا واسطه فهو مشمول لدليل الحجيه إذا كان المخبر ثقه. وقد يكون موضوع الحجيه مركبا من خبرين أو أكثر كما إذا أخبر الكلينى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن الإمام (ع) فإن كل واسطه جزء الموضوع والسلسله بتمامها موضوع لقول الإمام الذى هو أثر شرعى وكل واسطه جزء الموضوع ومن الواضح أن الأثر لا يترتب على جزء الموضوع وإنما يترتب على الموضوع بتمام أجزائه.

وعلى هذا فلا يلزم أى محذور ، ويمكن تقريب ذلك بوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الاستاذ(قده) (1) من أن المخبر به قد يكون بتمامه موضوع للحكم وقد يكون المخبر به جزء الموضوع وما نحن فيه كذلك فإن كان الخبر بلا وساطه فالمخبر به تمام الموضوع للحكم وإذا كان الخبر مع الواسطه فالمخبر به جزء الموضوع كما فى المقام فالمخبر به جزء الموضوع إذا كان هذا الجزء محرزا شريطه ان تكون سائر الأجزاء أيضا محرزه فعندئذ يترتب على هذه السلسله الحجيه وتكون مشموله لدليل الحجيه لخبر الثقه إذا كان المخبر به فى كل واسطه ثقه.

۱- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الواعظ، ج۲، ص۱۸۲.

فإذاً هذه السلسله بتمامها موضوع واحد والمحذور إنما يلزم إذا كان كل واسطه موضوع مستقل وملحوظ بنحو المعنى الاسمى وبنحو الاستقلال. واما إذا كان تمام السلسله موضوعا واحدا فلا يلزم أى من المحذورين لا اتحاد الحكم مع الموضوع ولا تقدم الحكم على الموضوع.

وما نحن فيه كذلك فإن الأخبار مع الواسطه كل واحد جزء الموضوع والمجموع تمام الموضوع لقول الإمام (ع) والأثر الشرعى لهذا المجموع هو قول الإمام وقول الإمام إما أن يكون أثرا شرعيا فى نفسه أو موضوعا للأثر الشرعى. فعلى كلا التقديرين فالأثر لهذا المجموع ولهذه السلسله هو قول المعصوم(ع) فمن أجل ذلك تكون هذه السلسله مشموله لدليل حجيه أخبر الثقه.

فإذاً لا- محذور فى ذلك فى الأخبار مع الواسطه ولا إشكال فيه إذ كون الموضوع أمرا مركبا أمر شائع فى الأحكام التكليفيه والأحكام الوضعيه فالموضوع قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا من جزئين أو أكثر سواء كانت الأجزاء أجزاءً طوليه أم عرضيه ولا فرق من هذه الناحيه كأجزاء الصلاه فإنها أجزاء طوليه والصلاه مركبه منها ولكل جزء موضع خاص فللتكبيره موضع خاص وهو أنها لا- بد ان تكون قبل القراءه، والقراءه لا بد ان تكون قبل الركوع، وهكذا إلى الجزء الأخير وهو التسليمه. وقد يكون الموضوع مركبا من الأجزاء فى عرض واحد فهذا أمر شائع ولا محذور فيه.

وما نحن فيه موضوع الحجيه قد يكون بسيطا كما إذا كان خبر واحد عن الإمام (ع) إذا كان المخبر به ثقه فهو مشمول لدليل حجيه أخبار الثقه. وقد يكون مركبا فإذا كان الموضوع مركبا فمع تحققه بتمام أجزائه ترتب عليه الحجيه بواسطه إثبات قول المعصوم (ع) الذى هو أثر شرعى مترتب على هذا الموضوع.

ص: ۴۰۲

فما ذكره السيد الاستاذ تام ومتين جدا حيث ان الإشكال مبنى على أن يكون المخبر به تمام الموضوع مع أن الأمر ليس كذلك فإن المخبر به فى الأخبار مع الواسطه جزء الموضوع لا تمام الموضوع.

الوجه الثاني: ما ذكره بعض المحققين (قده) (١) على ما فى تقرير بحثه.

وحاصله: أن الكلينى إذا أخبر عن الصفار والصفار عن الإمام (ع) فقد أخبر بالالتزام عن صدور الخبر عن الإمام على تقدير عدم كذب الصفار وهذا المدلول الالتزامى قضيه شرطيه والجزاء فيها معلق على الشرط فإن الجزاء هو صدور الخبر عن الإمام وهو معلق على عدم كذب الصفار ولو لم يكذب الصفار لكان الخبر صادرا عن الإمام (ع) فهذا المدلول الالتزامى ثابت.

وعلى هذا فلا مانع من تطبيق دليل حجيه خبر الثقه على خبر الكلينى بلحاظ هذا المدلول الالتزامى الذى هو أثر شرعى لا بلحاظ حجيه خبر الصفار وإلا لزم احد المحذورين المتقدمين فإن حجيه خبر الصفار إن كانت حجيه أخرى فهو خلف الفرض فإن المفروض أن المجعول فى الأخبار مع الواسطه حجيه واحده لا حجيه متعدده بتعدد أفراد الواسطه، ففرض حجيه خبر الصفار زائدا على حجيه خبر الكلينى خلف. وإن كانت حجيه خبر الصفار نفس حجيه خبر الكلينى لزم اتحاد الحكم مع الموضوع لأن حجيه خبر الصفار مأخوذ فى موضوع حجيه خبر الكلينى بأن تكون الحجيه حكما وموضوعا معا وهو مستحيل ولا يمكن شمول دليل الحجيه له.

وإن كان ثبوت خبر الصفار متوقفا على حجيه خبر الكلينى باعتبار ان خبر الصفار لم يثبت لنا وجدانا والثابت لنا وجدانا هو خبر الكلينى وأما خبر الصفار فهو لم يثبت لنا وجدانا لأننا لم نسمع من الصفار فلا محاله يكون ثبوته تعبديا وثبوته يتوقف على حجيه خبر الكلينى فإن حجيه خبر الكلينى هو المنشأ لثبوت خبر الصفار تعبدا فإن خبر الكلينى إذا كان حجه فهو يدل على ثبوت خبر الصفار تعبدا فعندئذ يلزم تقدم الحكم على الموضوع لأن خبر الصفار موضوع فلا يعقل أن يكون حكمه متقدما عليه والحجيه حكم فيلزم تقدم الحكم على الموضوع وهو مستحيل.

١- بحوث فى علم الاصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الشاهرودى، ج۴، ص۳۶۵.

فإذاً تطبيق دليل حجيه خبر الثقه على خبر الكلينى إنما هو بلحاظ المدلول الالتزامى وهذا المدلول الذى هو قضيه شرطيه هو الأثر الشرعى لا بلحاظ حجيه خبر الصفار وإلا لزم أحد المحذورين المتقدمين.

وعلى هـذا فيمكن لنا بتطبيق دليل حجيه خبر الثقه على خبر الكلينى الثابت لنا وجـدانا إثبات القضـيه الشـرطيه وهى صدور الخبر عن المعصوم(ع) على تقدير عدم كذب الصفار ثم إثبات شرطها وهو عدم كذب الصفار باعتبار انه ثقه.

وبكلمه ان الملازمه بين عـدم كـذب الكلينى وعـدم كـذب الصـفار وصـدور الخبر عن الإمـام ثابته واقعا بنحو القضـيه الشـرطيه وصـدق القضـيه الشـرطيه منوط بثبوت الملازمه بينهمـا فـإن كـانت الملازمه بينهما ثابته فالقضـيه الشـرطيه صادقه. وإن لم تكن الملازمه بينهما ثابته فالقضـيه الشـرطيه كاذبه، وليس صدق القضـيه الشـرطيه بصدق طرفيها فإن طرفيها كانا صادقين أم لم يكونا كـذلك ممكن صـدقها وممكن كـذبها، وهـذه الملازمه ملازمه أزليه وثابته من الأزل وليس مسـبوقه بالعـدم إلا أن ثبوت هـذه الملازمه لا يكفى لإثبات حجيه الخبر وصـدوره عن الإمام (ع) بل يتوقف على إثبات شـرطها وهو عـدم كـذب الكلينى ووثاقته وعدم كذب الصفار ووثاقته.

فـإذاً مجرد العلم بثبوت الملازمه لا يكفى فى إثبات الخبر وصـدوره من الإمام بل يتوقف على تحقق شـرطها وهو وثاقه الكلينى ووثاقه الصفار. ووثاقتهما إما ثابته بالوجدان أو ثابته بدليل تعبدى.

وعلى هذا فيمكن تطبيق دليل الحجيه على خبر الكلينى بلحاظ هذه القضيه الشرطيه ولا يلزم منه أى محذور.

هذا ملخص ما ذكره(قده).

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ.

الى هنا قد تبين أن جماعه من المحققين قد أجاب عن الاشكال فى شمول دليل الحجيه للأخبار مع الواسطه بجوابين:

ص: ۴۰۴

الجواب الأول: ما ذكره السيد الاستاذ(قده) (۱) وهو أن اشكال اتحاد الحكم مع الموضوع أو إشكال تقدم الحكم على الموضوع مبنى على ان يكون المجعول فى الأخبار مع الواسطه حجيه واحـده شخصـيه فهذه الحجيه الواحده الشخصـيه لا يمكن أن تكون حكمـا ولا يمكن أن تكون مأخوذه فى موضوع هـذا الحكم وكـذا لا يمكن ان تكون هـذه الحجيه مثبته لموضوعها ولهـذا يلزم أحد المحذورين محذور اتحاد الحكم مع الموضوع ومحذور تقدم الحكم على الموضوع.

وأما إذا كان المجعول حجيه متعـدده بعدد الوسائط والأخبار وكل واسـطه موضوع مسـتقل للحجيه فلا يسـلم هذا المحذور إذ لا مانع من ان يكون فرد من الحجيه حكما وفرد آخر من الحجيه مأخوذا فى موضوع هـذا الحكم ولا يلزم أى محـذور ولا مانع من

أن يكون فرد من الحجيه مثبتا لموضوع فردا آخر من الحجيه.

ولكن ذكر (قده) ان الصحيح هو أن الأخبار مع الواسطه جميعا موضوع واحد فجميع السلسه بمثابه موضوع واحد غايه الأمر كل واسطه تعد جزء الموضوع لا تمام الموضوع إذ موضوع الحكم قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا وهذا أمر شائع فى الفقه فى الأحكام التكليفيه والأحكام الوضعيه فلا مانع من أن يكون موضوع الحجيه خبر الواحد وقد يكون أخبارا متعدده بحيث يكون كل خبر جزء الموضوع لا تمامه.

فإذاً هذه السلسله بتمامها موضوع واحد وقول الإمام(ع) مترتب على هذه السلسله وأثر شرعى لها. فلا إشكال فى المقام.

وما أفاده(قده) متين جدا.

الجواب الثانى: ما ذكره بعض المحققين(قده) (٢) ـــ على ما فى تقرير بحثه مفصلا ـــ وحاصله: ان الكلينى إذا أخبر عن الصفار والصفار عن الإمام بأن تكون الواسطه بين الكلينى وبين الإمام شخصا واحدا متمثل فى الصفار فقد أخبر بالالتزام عن صدور الخبر عن الإمام على تقدير عدم كذب الصفار بمعنى أنه لولم يكذب الصفار لكان الخبر صادرا من الإمام (ع) فالمدلول الالتزامى حينئذ قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وهى عدم كذب الصفار وصدقه ووثاقته وتالى هذه القضيه ثبوت المحمول يعنى الجزاء وهو صدور الخبر عن الإمام(ع) فبطبيعه الحال يكون الجزاء معلقا على الشرط فإن صدور الخبر عن الإمام معلق على عدم كذب الصفار وصدقه فى أخباره فإذا كان صادقا فقى أخباره ولم يكن كاذبا لكان الخبر صادرا عن الإمام.

ص: ۴۰۵

۱- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الواعظ، ج۲، ص۱۸۲.

۲- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الصدر للسيد الهاشمى، ج۴، ص۳۶۵

وعلى هـذا فيمكن تطبيق دليل حجيه خبر الثقه على خبر الكليني بلحاظ هـذا المدلول الالتزامى الذى هو قضـيه شـرطيه لا بلحاظ حجيه خبر الصفار وإلا لزم المحذورين المذكورين وهما اتحاد الحكم مع الموضوع وتقدم الحكم على الموضوع لأن حجيه خبر الصفار إما عين حجيه خبر الكليني أو غيره وفرض غيره خلف فإن الفرض إنما هو فى أن المجعول فى الأخبار مع الواسطه حجيه واحـده شخصـيه فإن كانت عين حجيه خبر الكليني لزم احـد هـذين المحـذورين اتحاد الحكم مع الموضوع لأن هذه الحجيه قد أخذت فى موضوع حجيه خبر الكليني او تقدم الحكم على الموضوع وكلاهما مستحيل كما تقدم.

فمن أجـل ذلـك لاـ يمكن أن يكون تطبيق دليـل الحجيه على خبر الكليني بلحـاظ حجيه خبر الصـفار وإنمـا يكون هـذا التطبيق بلحاظ المدلول الالتزامى.

كما أنه يمكن إثبات القضـيه الشـرطيه وهى أن الصـفار لو لم يكذب لصدر الخبر من الإمام فإثبات هذه القضـيه الشـرطيه بتطبيق دليـل حجيه أخبار الثقه على خبر الكليني الثابت لنا وجـدانا ثم نثبت شـرطها وهو عـدم كـذب الصـفار فإن عـدم كـذب الصـفار وصدقه شرط لصدور الخبر عن الإمام ثم نثبت شرطها وهو إحراز ان الصفار ثقه ولم يكذب.

وعلى الجمله الملازمه بين عـدم كذب الكليني وعدم كذب الصـفار وصدور الخبر من الإمام هذه الملازمه ثابته واقعا وفى الأزل لا أنها ثابته بأخبار الصفار لأن هذه الملازمه من الملازمات الواقعيه الأزليه وليست مسبوقه بالعدم غايه الأمر أن مجرد الأخبار عن هـذه الملاـزمه بنحو القضـيه الشـرطيه لاـ يكفى فى حجيه الأخبار عنها بل حجيته تتوقف على إحراز الشـرط وهو صـدق الصـفار وعـدم كـذبه فـإن هـذه الملازمه قضـيه شـرطيه وذكرنا غير مره أن صـدق القضـيه الشـرطيه إنما هى بصـدق الملازمه فإن كانت الملازمه بين الجزاء والشـرط ثابته فى الواقع فالقضـيه الشـرطيه صادقه وإن لم تكن الملازمه ثابته بينهما لم تكن القضـيه الشرطيه صادقه بل تكون كاذبه.

وليس صدق القضيه الشرطيه وكذبها بصدق وكذب طرفيها فإن طرفى القضيه الشرطيه وإن كانا مستحيلين فالملازمه إن كانت ثابته بينهما فالقضيه الشرطيه صادقه وإن كان طرفيها مستحيلين فى الخارج ولكن مجرد ثبوت الملازمه لا يكفى فى حجيه الأخبار عنها بل تتوقف حجيه الخبر عنها على تحقق الشرط وهو صدق الصفار وعدم كذبه ووثاقته.

هكذا ذكره(قده) ملخصا.

وللمناقشه فيه مجال.

أما اولا: فلأن فى نفس بيان الإشكال تهافت وتناقض ـــ على ما فى تقرير بحثه ـــ فإنه(قده) فى هذا البيان قد ذكر أولا أن تطبيق دليل الحجيه على خبر الكلينى إنما هو بلحاظ المدلول الالتزامى لأنه أثر شرعى لا بلحاظ حجيه خبر الصفار وإلا لزم أحد المحذورين المذكورين. ثم فى ذيل هذا البيان قد ذكر أن مجرد ثبوت الملازمه بنحو القضيه الشرطيه لا يكفى فى حجيه الأخبار عن الملازمه بل تتوقف حجيه الأخبار عنها على تحقق شرطها وهو صدق الصفار وعدم كذبه ووثاقته فإذا ثبتت وثاقه الصفار وجدانا او تعبدا ينطبق عليه دليل حجيه أخبار الثقه فإنه ثقه وخبر الثقه حجه بمقتضى الأدله اللفظيه والعمليه وينطبق عليه دليل حجيه أخبار الثقه فإذا كان خبره حجه لزم المحذور المذكور وهو اتحاد الحكم مع الموضوع لأن حجيه خبر الصفار إما ان تكون عين حجيه خبر الكلينى او غيرها والثانى خلف الفرض وإن كانت عينها لزم احد المحذورين اتحاد الحكم مع الموضوع لأن الحجيه بما أنها اثر لخبر الصفار فهى مأخوذه فى موضوع حجيه خبر الكلينى فيتحد الحكم مع الموضوع او لزم تقدم الحكم على الموضوع وكلاهما مستحيل.

وثانيا: لا شبهه فى ان الدلاله الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقيه فى السعه والضيق والإطلاق والتقييد وفى الحدوث والبقاء وفى الثبوت والسكوت وفى الحجيه باعتبار ان الملازمه بينهما من الملازمه البينه بالمعنى الأخص ولا يمكن ان يكون اللازم أعم من الملزوم أو اخص منه فإنه غير معقول فإذا كان اللزوم بينهما من اللزوم البين بالمعنى الأخص فلا يعقل أن يكون أعم من الملزوم أو أخص منه.

وعلى هـذا فالمـدلول الالتزامى منوط بثبوت المـدلول المطابقى ويـدور مـداره ثبوتا وسـقوطا والمفروض فى المقام ان المـدلول الالـتزامى لا يكون ملازما للمـدلول المطابقى ولا يكون ثبوته بثبوت المـدلول المطابقى فإن فى المقام المـدلول الالتزامى هو ان الصفار لو لم يكذب لصدر الخبر من الإمام وهذه الدلاله الالتزاميه لا تتوقف على ثبوت الدلاله المطابقيه وهذا المدلول الالتزامى لا يتوقف على ثبوت المدلول المطابقى.

وعلى هـذا فخبر الكلينى لا يـدل على ثبوت المدلول الالتزامى بثبوت المدلول المطابقى مع انه لا شـبهه فى أن المدلول الالتزامى تـابع للمـدلول المطابقى ولا يعقل أن لا يـدل دليل على المـدلول المطابقى إذا دل على المـدلول الالتزامى. ومعنى ذلك أن خبر الكلينى يـدل على المـدلول الالتزامى ولم يـدل على المـدلول المطابقى وهـذا غير معقول إذ لو دل على المـدلول المطابقى وهو ثبوت خبر الصـفار لزم احد المحذورين المذكورين فإن خبر الكلينى لو دل على ثبوت خبر الصـفار وهو المدلول المطابقى لخبر الصفار ثم يدل على المدلول الالتزامى تبعا لزم احد المحذورين المذكورين ولهذا ذكر أن خبر الكلينى يدل على ثبوت المدلول الالتزامى دون ثبوت المدلول المطابقى وهذا مما لا يمكن الالتزام به ولا يعقل التفكيك بينهما.

فإذا دل خبر الكلينى على ثبوت المدلول المطابقى وهو خبر الصفار لزم احد المحذورين المذكورين وهو لا يمكن.

والتفصـى عن ذلك بأن خبر الكلينى يدل على المدلول الالتزامى المتمثل فى القضـيه الشـرطيه لو لم يكذب الصـفار لكان الخبر صادرا عن المعصوم فلو دل خبر الكلينى على المدلول المطابقى ثم على المدلول الالتزامى لزم احد المحذورين المذكورين.

فإذاً التفصـى عن هـذا الاشـكال لا يمكن إلا بالالتزام بأن خبر الكلينى يـدل على المـدلول الالتزامى دون المدلول المطابقى فهذا مما لا يمكن الالتزام به.

ص: ۴۰۸

أدله حجيه خبر الواحد ــــ آيه النبأ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ــــ آيه النبأ

ذكرنا أن الدلاله الالتزاميه تتبع الدلاله المطابقيه فى الاطلاق والتقيد وفى السعه والضيق وفى الثبوت والسقوط وفى الحجيه فإن المدلول الالتزامى لازم للمدلول المطابقى باللزوم البين بالمعنى الأخص فلا يعقل أن يكون اعم منه أو أخص فمن أجل ذلك يدور مداره فى جميع هذه الأمور.

وعلى هذا فالمدلول الالتزامى ثبوته منوط بثبوت المدلول المطابقى اطلاقا وتقيدا سعه وضيقا والمفروض ان المدلول المطابقى وهو خبر الصفار غير ثابت لأن خبره الذى هو مدلول مطابقى لخبر الكلينى غير ثابت فخبر الكلينى إذا لم يدل على مدلوله المطابقى فبطبيعه الحال لا يمكن ان يدل على مدلوله الالتزامى لأن دلالته على المدلول الالتزامى تابعه لدلالته على المدلول المطابقى فإذا لم يدل على مدلوله المطابقى فلا يمكن أن يدل على مدلوله الالتزامى.

وعلى هذا فلو دل على مدلوله الالتزامى بتبع دلالته على مدلوله المطابقى لزم المحذور المتقدم وهو اتحاد الحكم مع الموضوع او تقدم الحكم على الموضوع.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره بعض المحققين(قده) من أن حجيه الإخبار عن ثبوت المدلول الالتزامى لا تتوقف على ثبوت المدلول المطابقى وجدانا او تعبدا لكى يلزم المحذور المذكور غير تام.

ووجه الظهور هو أن الكلينى قد أخبر عن ثبوت المدلول الالتزامى على تقدير ثبوت المدلول المطابقى لأنه قد أخبر أن الصفار لو لم يكذب لصدر الخبر من الإمام(ع) فصدور الخبر من الإمام منوط بعدم كذب الصفار والأخبار عن هذه القضيه الشرطيه وهى أن الصفار لو لم يكذب لصدر الخبر من الإمام لا يكفى فى حجيه أخبار الصفار فإن حجيته متوقفه على احراز صدقه وعدم كذبه ووثاقته ومع أحراز وثاقته يكون مشمولا لدليل حجيه خبر الثقه ويعود المحذور المتقدم ومعناه أن خبر الصفار حجه من جهه تطبيق دليل حجيه خبر الثقه وكونه مشمولا له فإذا كان خبر الصفار حجه فهل هذه الحجه عين حجيه خبر الكلينى او غيرها فإن كانت غيرها فهو خلف الفرض إذ المفروض أن المجعول فى الأخبار مع الواسطه حجيه واحده شخصيه وإن لم يكن غيرها لزم اتحاد الحكم مع الموضوع لأن حجيه خبر الصفار قد أخذت فى موضوع حجيه خبر الكلينى او تقدم الحكم على الموضوع لأن ثبوت خبر الصفار يتوقف على حجيه خبر الكلينى فيلزم تقدم الحكم على الموضوع.

ص: ۴۰۹

وإن شئت فقل: أن الملازمه بين عدم كذب الصفار وبين صدور الخبر عن الإمام ثابته فى الواقع وفى الإزل وليس ثبوت هذه الملازمه من جهه أخبار الصفار بل أنها من الملازمات الواقعيه الأزليه التى ليست مسبوقه بالعدم، والكلينى قد أخبر أن الصفار لو لم يكذب لصدر الخبر عن الإمام وهذه الملازمه ثابته بين الجزاء والشرط واقعا وأزلا ولكن مجرد الأخبار عن هذه الملازمه لا

یکفی فی حجیه إخبار الصـفار فإن حجیتها متوقفه علی احراز وثاقته وجـدانا او تعبـدا فإذا أحرزنا وثاقته وجـدانا او تعبـدا فیکون خبره مشمولا لدلیل حجیه خبر الثقه فیکون خبر الصفار حجه فإذا صار خبر الصفار حجه لزم المحذور المتقدم. هذا من ناحیه.

ومن نـاحیه أخری أن المـدلول الالتزامی حصه خاصه مقترنه بالمـدلول المطابقی باعتبار انه لازم للمـدلول المطابقی باللزوم البین بالمعنی الأخص فإذا أخبر شـخص عن سـقوط شـخص من شاهق بالمطابقه فیکون قد اخبر عن موته بالالتزام والمدلول الالتزامی هو حصه خاصه من موته وهو الموت المسـتند الی سـقوطه من شاهق لا موته مطلقا أو إذا اخبر شـخص أن زیـد شـرب سـما فإنه اخبر عن ذلک بالمطابقه وعن موته بالالتزام والمدلول الالتزامی هو حصه خاصه من موته وهو الموت المسـتند الی شرب السم لا مطلق الموت.

فـالنتیجه ان المـدلول الالتزامی حصه خاصه وهی الحصه المقترنه بالمـدلول المطابقی وما نحن فیه کـذلک فإن الکلینی إذا أخبر أن الصـفار لو لم یکـذب لصـدر الخبر من الإمام فعـدم الکـذب الذی هو شـرط هو حصه خاصه من الشـرط وهو عدم کذبه فی أخباره عن الإمام لا عدم کذبه مطلقا ولو بنحو السالبه بانتفاء الموضوع او عدم کذبه من جهه أخری.

فإذاً الشـرط هو حصه خاصه من عدم کذب الصفار وهو عدم کذبه فی أخباره عن الإمام فإذا ثبتت وثاقه الصفار وعدم کذبه فی أخبـاره عن الإمـام فیکون أخباره مشـمولا لـدلیل حجیه خبر الثقه ویکون حجه فإذا کان حجه عاد المحـذور المتقـدم وهو اتحاد الحکم مع الموضوع او تقدم الحکم علی الموضوع وکلاهما مستحیل فعندئذ یکون ما ذکره بعض المحققین غیر تام.

ص: ۴۱۰

وقد ذكر(قده) وجها آخر [(١)] لدفع الإشكال عن الأخبار مع الواسطه، وحاصله:

أن موضوع الحجيه وثاقه المخبر لا أخباره فإذا أخبر الكلينى عن أن الصفار لو لم يكذب لصدر الخبر عن الإمام فهذه قضيه شرطيه وملازمه بين الجزاء والشرط الذى هو عدم كذب الصفار والجزاء هو ثبوت قول الإمام وموضوع الحجيه وثاقه الكلينى ووثاقه الصفار مجموعا لا كل واحد واحد أى مجموع وثاقه الكلينى ووثاقه الصفار موضوع للحجيه ودليل الحجيه ينطبق على وثاقه الكلينى ووثاقه الصفار الثابته بالوجدان او بالتعبد فيكون المجموع هو الموضوع.

وعلى هذا فلا يلزم محذور اتحاد الحكم مع الموضوع ولا تقدم الحكم على الموضوع فإن هذا المحذور إنما يلزم فيما إذا كان موضوع الحجيه خبر الصفار أى خبر المخبر وأما إذا كان موضوع الحجيه وثاقه المخبر فلا يلزم هذا المحذور.

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ

ذكر بعض المحققين وجها آخر لدفع الاشكال عن الأخبار مع الواسطه وحاصله:

أن موضوع الحجيه هو وثاقه المخبر لا أخباره فإذا أخبر الكلينى عن الصفار وهو عن الإمام(ع) فقد أخبر بالالتزام عن قضيه شرطيه وهى أنه لو لم يكذب الكلينى ولم يكذب الصفار لثبت قول الإمام فهذه القضيه الشرطيه مدلول التزامى لأخبار الكلينى عن الصفار وعن الإمام والجزاء فى هذه القضيه الشرطيه هو ثبوت قول الإمام والشرط هو عدم كذب الكلينى وعدم كذب الصفار فيكون الشرط فى هذه القضيه الشرطيه مجموع الأمرين من عدم كذب الكلينى وعدم كذب الصفار وحيث أن الكلينى ثقه والصفار ثقه إما بالوجدان أو بالتعبد فعندئذ لا مانع من تطبيق دليل الحجيه عليهما.

ص: ۴۱۱

١- بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الشهيد للسيد الهاشمى، ج۴، ص۳۶۷.

وبهذا التطبيق يثبت الشرط وهو عدم كذب كليهما فإذا ثبت الشرط بتطبيق دليل الحجيه عليهما ثبت الجزاء أيضا وهو ثبوت قول الإمام وصدور الخبر منه.

فإذاً يكون الشرط مجموع الأمرين وثاقه الكلينى ووثاقه الصفار ومجموعهما يكون موضوعا فى عرض واحد بلا تقدم وتأخر ويكون موضوع دليل الحجيه وثاقه الكلينى ووثاقه الصفار لا خبره حتى يلزم المحذور المذكور ، هكذا ذكره(قده) على مكا فى تقرير بحثه.

والجواب عن ذلك: انه لا شبهه فى أن مقتضى دليل حجيه خبر الثقه وعمدته سيره العقلاء الجاريه على العمل بأخبار الثقه لا

شبهه فی أن مقتضی سیره العقلاء أن موضوع الحجیه هو خبر الثقه لا نفس الثقه فوثاقه المخبر حیثیه تعلیلیه لحجیه خبره لا جهه تقییدیه ولم تکن مأخوذه فی الموضوع فإن موضوع الحجیه لا شبهه فی أن خبر الفاسق کما هو الظاهر من الآیات والروایات أیضا ان الوثاقه حیثیه تعلیلیه لحجیه خبر الثقه ولیست جهه تقییدیه وحیثیه مأخوذه فی موضوع حجیه خبر الثقه مضافا إلی ذلک أنه لو سلمنا ان موضوع الحجیه هو وثاقه المخبر لا أخباره فهذا هو موضوعه من جهه الدلاله المطابقیه ولا شبهه فی أن کل دلیل یدل علی وثاقه الکلینی بالمطابقه یدل بالالتزام علی حجیه خبره وکذلک ما دل علی وثاقه الصفار بالمطابقه یدل بالالتزام علی حجیه خبره فإذاً دلیل الحجیه من جهه تطبیقه علی وثاقه الکلینی ووثاقه الصفار من جهه حجیه خبره فإذا کان خبره حجه فلا فرق بین ان تکون حجیته بالدلاله المطابقیه او بالدلاله الالتزامیه فیعود المحذور المتقدم وهو اتحاد الحکم مع الموضوع وتقدم الحکم علی الموضوع.

فالنتیجه ان ما ذکره(قده) من الوجه لا یمکن المساعده علیه.

المرحله الثالثه: مع الإغماض عن المرحله الثانیه أیضا وتسلیم ان دلیل الحجیه لا یشمل إلا الخبر الذی یکون مدلوله حکما شرعیا فی نفسه او تمام الموضوع للحکم الشرعی فدلیل الحجیه لا یشمل إلا مثل هذا الخبر إما ان یکون مدلوله حکما شرعیا فی نفسه أو یکون الخبر تمام الموضوع للحکم الشرعی وأما إذا کان جزء الموضوع للحکم الشرعی فلا یکون مشمولا لدلیل الحجیه.

ص: ۴۱۲

وعلی هذا فما هو علاج مشکله اتحاد الحکم مع الموضوع وتقدم الحکم علی الموضوع وما هو الدافع لها؟

وقد أجیب عن ذلک بوجوه:

الوجه الأول: ما ذکره المحقق الخراسانی(قده) (۱) من ان دلیل حجیه أخبار الثقه إذا کان لفظیا فهو وإن کان لا یشمل الأخبار مع الواسطه إلا أنه مع ذلک لا مانع من الالتزام بحجیه الأخبار مع الواسطه من جهه الملاک لا من جهه الدلاله اللفظیه فالدلیل اللفظی لا یشمل الأخبار مع الواسطه وإنما یدل علی حجیه أخبار الثقه بلا واسطه واما إذا کان مع الواسطه فهو غیر مشمول لدلیل حجیه أخبار الثقه ولکن الأخبار مع الواسطه مشموله للحجیه بالملاک فإنه لا فرق فی ملاک حجیه اخبار الثقه بین أخبار الثقه بلا واسطه واخبار الثقه مع الواسطه حیث أن الملاک فی حجیه أخبار الثقه هو أقربیتها نوعا إلی الواقع وأقوائیتها نوعا فی الکشف عن الواقع من أخبار غیر الثقه وهذه النکته وهذا الملاک هو المبرر لجریان السیره العقلائیه علی العمل بأخبار الثقه دون اخبار غیر الثقه وهذا الملاک مشترک بین الأخبار بلا واسطه وبین الأخبار مع الواسطه ومن الواضح ان الحکم یدور مدار الملاک عموما وخصوصا سعه وضیقا لا مدار الدلیل اللفظی فإن حقیقه الحکم هی ملاکه وروحه واما الحکم بما هو اعتبار فلا أثر له ولا قیمه له فإذا کانت أخبار الثقه مع الواسطه تشترک مع أخبار الثقه بدون واسطه فی الملاک فلا محاله تکون حجه من جهه وجود الملاک لأن حجیه أخبار الثقه تدور مدار ملاکها سعه وضیقا فإذا کان ملاک الحجیه موجودا فی أخبار الثقه مع الواسطه فلا محاله تکون حجه.

هکذا ذکره المحقق الخراسانی(قده)

۱- کفایه الاصول، المحقق الخراسانی، ص۲۹۸

وللمناقشه فيه مجال. فما ذكره (قده) من أن أخبار الثقه مع الواسطه تشترك مع اخبار الثقه بلا وساطه فى الملاك فهو صحيح فى الجمله إلاـ أنه مع ذلـك لاـ شـبهه فى ان ملاـك الحجيه فى أخبـار الثقه بلاـ وسـاطه أقوى من ملاك الحجيه فى أخبار الثقه مع الواسـطه حيث أن أخبار الثقه إذا كان بلا واسـطه لا شـبهه فى أنه أقرب الى الواقع من أخبار الثقه مع الواسـطه وهـذا امر وجدانى فـإنه أذا وصل الخبر الى شـخص عن قضـيه بلا واسـطه حصل له الاطمئنان واما إذا وصل الخبر عن هـذه القضـيه مع الواسـطه لم يحصل له الاطمئنان إذ احتمال الخطأ والاشتباه كان أكثر لأنه كلما كانت الواسطه أكثر كان احتمال الخطأ والاشتباه أكثر وحينئذ يكون ملاـك الحجيه فى الأخبـار من دون الواسـطه أقوى من ملاك الحجيه فى الأخبار مع الواسـطه حيث أن الأولى أقرب نوعا إلى الواقع وأقوى كشفا عن الواقع من الثانيه.

وعليه فإذا لم تكن أخبار الثقه مع الواسـطه شـريكه مع اخبار الثقه بدون الواسـطه فى تمام الملاك فلا يمكن التعدى فإن التعدى إنما هو فى أحد موردين:

أحدهما: ان يكون الملاك فى مورد اقوى من الملاك فى مورد الدليل.

الثانى: ان يكون الملاك مساويا فى كلا الموردين.

فإذا فرضـنا ان ملاك الحجيه فى أخبار الثقه مع الواسـطه مساويا لملاك الحجيه فى أخبار الثقه بلا وساطه فعندئـذ يجوز التعدى من مورد الدليل اللفظى الى سائر الموارد.

وأمـا إذا كـان ملاـك الحجيه فى الأخبار مع الواسطه أضـعف من ملاك الحجيه فى الأخبار بلا الواسـطه فلا يمكن التعـدى من مورد الدليل الى سائر الموارد.

فالنتيجه: ان ما ذكره المحقق الخراسانى(قده) من الوجه فلا يمكن المساعده عليه.

ص: ۴۱۴

أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد – آيه النبأ

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني (١) أيضا وحاصل هذا الوجه: أن موضوع الحجيه في الأخبار مع الواسطه طبيعي الخبر وطبيعي الأثر فموضوع حجيه خبر الكليني إذا أخبر الكليني عن الصفار والصفار عن الإمام فموضوع حجيه خبر الكليني طبيعي خبر الصفار وطبيعي الأثر المترتب على خبر الصفار فعندئذ لا يلزم من شمول دليل الحجيه لخبر الكليني محذور اتحاد الحكم مع الموضوع أو تقدم الحكم على الموضوع فإن الموضوع هو طبيعي الأثر وطبيعي الأثر مباين للحجيه مفهوما فلا يمكن فرض الاتحاد بينهما فالحجيه حكم وطبيعي الأثر مأخوذ في موضوعه وكذلك طبيعي خبر الصفار موضوع للحجيه فلا يلزم تقدم الحكم على الموضوع لأن طبيعي خبر الصفار ليس متأخرا عن الحجيه وليس ثبوته متوقفا على الحجيه لأن طبيعي خبر الصفار مفهوم في عالم الذهن وهو لا يتوقف على حجيه خبر الصفار وما هو متوقف على حجيه خبر الكليني هو ثبوت خبر الصفار في الخارج لا طبيعي خبر الصفار الذي هو مفهوم في عالم الذهن فلا يلزم شيء من المحذورين المتقدمين لا اتحاد الحكم مع الموضوع لأن الموضوع هو طبيعي الأثر والحكم هو الحجيه ولا تقدم الحكم على الموضوع لأن الموضوع هو طبيعي الخبر لا واقع الخبر وطبيعي الخبر ليس متأخرا عن الحكم والحكم ليس متقدما عليه حتى يلزم تأخر الموضوع على الحكم وتقدم الحكم على الموضوع.

فإذاً لا يلزم من شمول دليل الحجيه لخبر الكليني اتحاد الحكم مع الموضوع وتقدم الحكم على الموضوع.

ولكن للمناقشه فيه مجال، فإن هذا المحذور وإن كان لا يلزم في مرحله الجعل فما ذكره إنما يدفع هذين المحذورين في مرحله الجعل وفي مرحله الاعتبار فإن في مرحله الجعل والاعتبار ليس حجيه خبر الكليني متحدا مع طبيعي الأثر فإن طبيعي الأثر في مرحله الاعتبار والجعل لا وجود له الا في عالم الذهن وكذلك طبيعي الخبر لا وجود له في عالم الاعتبار والجعل الا في عالم الذهن فلا يلزم تقدم الحكم على الموضوع لأن حجيه خبر الكليني ليست متقدمه على طبيعي الخبر فإن طبعي الخبر مفهوم ذهني وكذلك حجيه خبر الكليني ليست متحده مع طبيعي الأثر لأن طبيعي الأثر مفهوم ذهني فلا وجود له الا في عالم الاعتبار.

ص: ٤١٥

١- كفايه الاصول، المحقق الخراساني، ص٢٩٨.

ومحل الكلام في المقام إنما هو في مرحله الانطباق ومرحله الفعليه فهذان المحذوران إنما يأتيان في هذه المرحله أي مرحله الفعليه والانطباق فإن طبيعي الأثر ينطبق على الحجيه أيضا فإن الحجيه من أحد مصاديق طبيعي الأثر وانطباق طبعي الأثر على الحجيه من قبيل انطباق الطبيعي على أحد أفراده فإذا أخبر الكليني عن الصفار وهو اخبر عن الإمام فالمخبر به بخبر الكليني هو خبر الصفار فخبر الصفار ليس بنفسه حكما شرعيا فلا موضوع للأثر الشرعي والأثر الشرعي المترتب على خبر الصفار هو الحجيه فيلزم اتحاد الحكم مع الموضوع فإن الحجيه حكم والمفروض أن هذه الحجيه مأخوذه في موضوع الحكم والمفروض في المقام

ان المجعول حجيه واحده لا حجيه متعدده.

فإذاً لا يعقل أن تكون الحجيه حكما وموضوعا معا أى يلزم اتحاد الحكم مع الموضوع وثبوت خبر الصفار موضوع الحجيه وهو متوقف على حجيه خبر الكلينى فإن خبر الكلينى إذا كان حجه يدل على ثبوت خبر الصفار والمفروض ان ثبوت خبر الصفار موضوعا للحجيه فيلزم تقدم الحكم على الموضوع وتأخر الحكم عن الموضوع فإن هذه الحجيه سبب لثبوت خبر الصفار وعله لثبوته فهو متقدم على ثبوت خبر الصفار فليزم هذين المحذورين.

وما ذكره(قده) من عدم اللزوم مبنى على الخلط بين مرحله الجعل ومرحله الفعليه والانطباق ومحل الكلام إنما هو فى مرحله الفعليه والانطباق لا فى مرحله الجعل لأن فى مرحله الجعل لا يلزم شىء من المحذورين.

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق الخراسانى غير تام ولا يمكن المساعده عليه.

الوجه الثالث: ما ذكرته مدرسه المحقق النائينى(قده) ومنهم السيد الاستاذ(قده) (۱) هو أن المجعول فى باب الأمارات الطريقيه والكاشفيه والجامع هو العلم التعبدى فالمجعول فى باب الأمارات هو العلم التعبدى يعنى أن الشارع جعل خبر الثقه علما فإذا كان علما فإذا أخبر الكلينى عن الصفار والصفار عن الإمام فمعنى حجيه خبر الكلينى أنه علم بخبر الصفار فشمول دليل الحجيه لخبر الكلينى حينئذ لا يتوقف على ان يكون خبر الصفار حكما شرعيا فى نفسه او موضوعا لحكم شرعى لأن خبر الكلينى علم وإذا كان علما فهو يفيد العلم بخبر الصفار وهذا المقدار يكفى فى شمول دليل الحجيه وحيث أن الصفار ثقه فخبره علم بقول المعصوم(ع) وعلى هذا فإذا اخبر الكلينى عن شخص وهذا الشخص أخبر عن الصفار والصفار أخبر عن الإمام فحيث أن خبر الكلينى حجه فدليل الحجيه يقول أن خبره علم بخبر هذا الشخص وحيث أن هذا الشخص ثقه فيكون مشمولا لدليل الحجيه فيكون خبره علما بخبر الصفار وحيث أن الصفار ثقه فخبره علم بمقتضى دليل حجيه خبر الثقه وحينئذ يكون خبره علما بقول المعصوم(ع)، فإذاً لا مانع من تطبيق دليل الحجيه على الأخبار مع الواسطه بتمام السلسله.

۱- مصباح الاصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الواعظ، ج۲، ص۱۸۱.

فلا يلزم شيء من المحذورين لا محذور اتحاد الحكم مع الموضوع ولا محذور تقدم الحكم على الموضوع.

نعم لو كان المجعول فى باب الأمارات التنزيل أى تنزيل أخبار الثقه منزله العلم الوجدانى او المجعول فى باب الأمارات هو الحكم الظاهرى الطريقى المماثل للحكم الواقعى فى صور المطابقه والمخالف له فى صور المخالفه وعلى هذين المسلكين يلزم المحذرين المذكورين فإن تنزيل خبر الثقه منزله العلم بحاجه إلى أثر شرعى والأثر الشرعى للخبر إنما هو حجيته فعندئذ يلزم محذور تقدم الحكم على الموضوع واتحاد الحكم مع الموضوع فلا يمكن شمول دليل الحجيه للأخبار مع الواسطه.

وأما على مسلك الطريقيه وأن المجعول هو الطريقيه والعلم التعبدى فلا يلزم هذا المحذور.

هذا ما ذكرته مدرسه المحقق النائينى(قده).

ولكن للمناقشه فيه مجالا:

أما أولاً: ما ذكرناه غير مره من أنه لا جعل ولا مجعول فى باب الأمارات فإن عمده الدليل على حجيه الأمرات السيره القطعيه من العقلاء الممضاه شرعا وليس لسان السيره لسان الجعل بل لسانها لسان العمل فإن العقلاء يعملون بأخبار الثقه فى أغراضهم الاجتماعيه والشخصيه والدينيه وغيرها والشارع أمضى هذه السيره ويكفى فى امضاء الشارع سكوته عن هذه السيره فإن الناس يعملون بأخبار الثقه بمرأى ومسمع من النبى الأكرم مع انه ساكت عن ذلك ومن الواضح أن هذه السيره لو كانت مخالفه للأغراض التشريعيه لمنع النبى عنها وسكوته عن ذلك وعدم صدور الردع عن هذه السيره دليل على أنها ليست مخالفه للأغراض التشريعيه.

هذا مضافا إلى أن جعل الطريقيه والكاشفيه والعلم التعبدى فى نفسه غير معقول أى فى مقام الثبوت لأن مثل هذا الجعل لغو ولا يترتب عليه أى أثر لأن الجعل الشرعى الاعتبارى لا يؤثر فى التكوين فلا يؤثر فى خبر الثقه ولا يزيد فى كاشفيتها وطريقيتها الى الواقع سواء جعلها الشارع علما او لم يجعلها علما فالاعتبار لا يؤثر فى الأمور التكوينيه.

أدله حجيه خبر الواحد ــــ آيه النبأ. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ــــ آيه النبأ.

ملخص ما ذكرته مدرسه المحقق النائيني(قده) أن المجعول في باب الأمارات حيث انه الطريقيه والكاشفيه والجامع هو العلم التعبدي فالشارع جعل خبر الثقه علما تعبديا فإذا كان خبر الثقه علما تعبديا فلا مانع من شمول دليل الحجيه للأخبار مع الواسطه فإذا اخبر الكليني عن الصفار والصفار عن الإمام فخبر الكليني علم تعبدي بخبر الصفار باعتبار أن خبر الصفار مدلول خبر الكيلني وخبر الصفار علم بقول الإمام.

فالنتيجه ان خبر الكليني علم بقول الإمام فإن العلم بالعلم بشيء علم بذلك الشيء وبما أن خبر الكليني علم بعلم بشيء وهو خبر الصفار فيكون خبر الكليني علم بقول الإمام بمقتضى قاعده أن العلم بالعلم بشيء علم بذلك الشيء والواسطه وهو العلم ملغى.

وما نحن فيه كذلك فإذا كان خبر الكليني علما تعبديا بمقتضى دليل الحجيه فهو يدل على أن خبر الصفار علم تعبدي ومدلول خبر الصفار هو قول الإمام فيكون خبر الكليني هو علم بقول المعصوم (ع) لأن العلم بالعلم بشيء علم بذلك الشيء والواسطه ملغيه إذا كانت الواسطه علما كما هو الحال في العلم الوجداني الحقيقي فإن العلم باللازم علم بالملزوم والعلم بالعله علم بالمعلول وبالعكس والعلم بأحد المتلازمين علم بالملازم الآخر والعلم بالعلم بشيء علم بذلك الشيء ففي العلم الوجداني الحقيقي الأمر واضح وكذلك في العلم التعبدي كالعلم الوجداني من هذه الناحيه هذا ملخص ما ذكره مدرسه المحقق النائيني.

ولكن للمناقشه فيه مجال واسع فإن العلم الوجداني علم تكويني خارجي فلا محاله يكون العلم بالعلم بشيء علم بذلك الشيء فإذا فرضنا أن خبر الكليني علم وجداني وخبر الصفار علم وجداني فخبر الكليني علم بالعلم بقول الإمام فالنتيجه أن خبر الكليني علم بقول الإمام فإن العلم الذي يكون واسطه وجوده كالعدم ملحوظ بالمعنى الحرفي وملغى وليس واسطه وكذلك الحال في الظن التكويني فالظن بالظن بشيء ظن بذلك الشيء وكذلك الحال في الشك التكويني فالشك بالشك في شيء شك في ذلك الشيء وهذا أمر وجداني.

ص: ۴۱۸

وأما العلم التعبدي الاعتباري فليس موجودا في الخارج ولا واقع موضوعي له في الخارج فإنه موجود في عالم الاعتبار والذهن فقط حتى يقال أن العلم التعبدي بالعلم التعبدي بشيء علم تعبدي بذلك الشيء فإن العلم التعبدي علم اعتباري مجرد اعتبار الأماره علما من الشارع والاعتبار لا واقع له في الخارج إلا في عالم الاعتبار والذهن فقط ومن هنا الاعتبار فعل المعتبر مباشره ولا يعقل في الأمور الاعتباريه التسبيب والتأثير والتأثر والعليه والمعلوليه والسببيه والمسببيه والتلازم، والملازمات غير متصوره في الأمور الاعتباريه لأن الأمور الاعتباريه قائمه باعتبار المعتبر مباشره ولا يعقل ان يكون الاعتبار معلول لاعتبار آخر او مسبب عن اعتبار آخر او لازم لاعتبار آخر أو ملزوم لاعتبار آخر كل ذلك لا يتصور في الأمور الاعتباريه لأن الأمور الاعتباريه قائمه باعتبار المعتبر مباشره فإذا اعتبر المعتبر شيئا فلا يمكن ان يتولد منه اعتبا آخر فهذا غير معقول في الأمر الاعتباري فإن الامر الاعتباري

وجوده وعدمه بيد المعتبر فإن اعتبر فقد وجد وإلا لم يوجد فى عالم الاعتبار والذهن.

فإذاً الاعتبار فعل مباشر للمولى وصادر منه باختياره ولا تأثير ولا تأثر فيه ولا يعقل فيه التسبيب فكل ذلك غير متصور.

وعلى هذا فإذا فرضنا ان الشارع اعتبر خبر الكلينى علما تعبديا فهو علم تعبدى اعتبارى وأما فى الخارج فلا أثر له. ومن هنا قلنا أن هذا الاعتبار لا يؤثر فى طريقيه خبر الثقه لا كما ولا كيفيا فإن طريقيه أخبار الثقه ذاتيه تكوينيه والأمر الاعتبارى يستحيل أن يؤثر فى الأمور التكوينيه فيستحيل تأثير التشريع فى التكوين لأن التشريع أمر اعتبارى.

وعلى هذا فإذا شمل دليل حجيه أخبار الثقه ـــ بمعنى الطريقيه والعلم التعبدى ـــ لخبر الكلينى فهل يكون مدلوله ثبوت قول المعصوم(ع) ؟

ص: ۴۱۹

والجواب: ان مدلوله ليس قول المعصوم بل مدلوله خبر الصفار وحينئذ فإن كان مدلوله ذات خبر الصفار فالعلم التعبدى بذات خبر الصفار لا يكون منجزا ولا معذرا لأن خبر الصفار فى نفسه ليس حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعى حتى يكون قابلا للتنجز.

فإذاً العلم التعبدى بذات خبر الصفار لا يؤثر فى تنجيزه وتعذيره لأنه غير قابل للتعذير والتنجيز باعتبار أن ذات خبر الصفار ليس بأثر شرعى ولاـ موضوع لأثر شرعى ولهذا يكون غير قابل للتنجز . بل لو تعلق بذات خبر الصفار العلم الوجدانى بدون العلم بحجيته فلا يكون ذا أثر فضلا عن العلم التعبدى.

فإذاً مدلول خبر الكلينى هو ذات خبر الصفار وذات خبر الصفار بما أنه ليس بحكم شرعى ولا موضوع لحكم شرعى فلا يكون العلم التعبدى به منجزا ولا أثر له بل العلم الوجدانى به لا يكون مؤثرا فضلا عن العلم التعبدى.

وإن كان المراد من مدلول خبر الكلينى خبر الصفار بما أنه حجه فإن مدلول خبر الكلينى بما أنه حجه وبما أن له أثرا شرعيا المتمثل فى حجيته فعندئذ يلزم المحذور المتقدم وهو اتحاد الحكم مع الموضوع او تقدم الحكم على الموضوع.

فالنتيجه ان ما ذكرته مدرسه المحقق النائينى لا يمكن المساعده عليه. لأن العلم التعبدى الاعتبارى لا وجود له فى الخارج فإذا اخبر الشيخ عليه الرحمه عن المفيد والمفيد أخبر عن الصفار والصفار أخبر عن الإمام(ع) فمدلول خبر الشيخ هو خبر المفيد فإن كان مدلوله ذات خبر المفيد فلا يكون خبر الشيخ مؤثرا فيه وإن كان علما تعبديا اعتباريا من قبل الشارع ولكن لا يؤثر فيه لأن ذات خبر المفيد ليس حكما شرعيا فى نفسه ولا موضوعا لحكم شرعى ولهذا غير قابل للتنجز فعندئذ لا أثر للعلم التعبدى بذات خبر المفيد بل لا أثر للعلم الوجدانى الحقيقى بذات خبر المفيد لأنه غير قابل للتنجز طالما لم يكن ذا أثر شرعيا فى نفسه ولا موضوعا للأثر الشرعى، وكذلك خبر الصفار فإن المفيد أخبر عن الصفار فخبر الصفار مدلول لخبر المفيد وفرضنا ان خبر المفيد علم تعبدى اعتبارى تعلق بخبر الصفار ولكن خبر الصفار بما انه ليس بحكم شرعى ولا موضوع لحكم شرعى فلا يكون تعلق العلم التعبدى به مؤثرا فى تنجيزه او تعذيره لأنه غير قابل للتنجيز او التعذير.

وأما إذا كان مدلول خبر المفيد خبر الصفار بما هو حجه لزم المحذور السابق وهو اتحاد الحكم مع الموضوع او تقدم الحكم على الموضوع.

فمن أجل ذلك ما ذكرته مدرسه المحقق النائينى(قده) لا يمكن المساعده عليه فلا فرق بين هذا المسلك فى باب حجيه الأخبار وبين سائر المسالك من هذه الناحيه فكما أن سائر المسالك لا يمكن ان تدفع الإشكال كذلك هذا المسلك لا يمكن ان يدفع الإشكال الوارد على الأخبار مع الواسطه.

ثم أن المحقق النائينى(قده) قد أورد (١) إشكالا آخر على الأخبار مع الواسطه. وحاصله:

أن دليل الاعتبار لو شمل الأخبار مع الواسطه لزم اتحاد الحاكم مع المحكوم وهو مستحيل فإن دليل الاعتبار إذا شمل خبر الكلينى فحجيه خبر الكلينى منقحه لموضوع حجيه خبر الصفار وعندئذ يلزم اتحاد الحاكم مع المحكوم فإن حجيه خبر الكلينى حاكمه وحجيه خبر الصفار محكومه فيلزم اتحاد الحاكم مع المحكوم فإن حجيه خبر الصفار نفس حجيه خبر الكلينى وهو مستحيل. فإنه لا يمكن اتحاد دليل المحكوم مع دليل الحاكم إذ دليل الحاكم غير دليل المحكوم ودليل الحاكم رافع لموضوع الدليل المحكوم فى مقام الإثبات وهو من احد موارد الجمع الدلالى العرفى.

والجواب عن هذا الإشكال: هو ان هذا ليس إشكالا جديدا بل نفس الإشكال المتقدم ولكن قد يعبر عنه باتحاد الحكم مع الموضوع وقد يعبر عنه باتحاد الحاكم مع المحكوم وهما شيء واحد والاختلاف إنما هو فى التعبير.

فالنتيجه ان ما ذكره المحقق النائينى لا يمكن المساعده عليه.

أدله حجيه خبر الواحد ___ آيه النبأ بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ___ آيه النبأ

ص: ۴۲۱

١- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد الخوئى، ج٢، ص١٠۶

ذكرنا أن المجعول فى الأخبار مع الواسطه إذا كان حجيه واحده فلا يمكن شمول دليل الحجيه لها لاستلزامه محذور أتحاد الحكم مع الموضوع من جانب وتقدم الحكم على الموضوع من جانب آخر وكلاهما مستحيل.

ثم أن المحقق النائينى(قده) قد أورد (١) إشكالا آخر على هذا وهو أنه يلزم من شمول دليل الحجيه للأخبار مع الواسطه أتحاد الحاكم مع المحكوم فإن حجيه خبر الكلينى حاكمه وحجيه خبر الصفار محكومه لأن حجيه خبر الكلينى منقحه لموضوعها فهى حاكمه وحجيه خبر الصفار محكومه والمفروض ان حجيه خبر الصفار عين حجيه خبر الكلينى وليس هنا حجتان فيلزم اتحاد

الحاكم مع المحكوم وهو مستحيل لأن دليل الحاكم لا بد أن يكون مباينا لدليل المحكوم ولا يعقل اتحاد الحاكم مع المحكوم.

وما ذكره المحقق النائينى نفس إشكال اتحاد الحكم مع الموضوع غايه الأمر قد جاء بهذا الإشكال بصيغه جديده وهى اتحاد الحاكم مع المحكوم فإن اتحاد الحاكم مع المحكوم عين اتحاد الحكم مع الموضوع لأن حجيه خبر الصفار قد أخذت فى موضوع حجيه خبر الكلينى والمفروض أن حجيه خبر الصفار هى نفس حجيه خبر الكلينى فيلزم اتحاد الحكم مع الموضوع وهو مستحيل.

فالنتيجه أن ما جاء به المحقق النائينى مجرد تغير فى اللفظ وهو نفس الإشكال بصيغه جديده.

إلى هنا قد تبين أن المجعول فى الأخبار مع الواسطه إذا كانت حجيه واحده فلا يمكن شمول دليل الحجيه لها من جهه لزوم اتحاد الحكم مع الموضوع وتقدم الحكم على الموضوع، ولكن هذا المسلك لا أساس له ولا شبهه فى أن المجعول فى الأخبار مع الواسطه جعول متعدده بعدد الأخبار وحجيه متعدده بعدد الأخبار، فلخبر الكلينى حجيه ولخبر الصفار حجيه أخرى وهكذا فإن كل واحد من هذه الأخبار خبر ثقه فهو مشمول لدليل حجيه اخبار الثقه.

ص: ۴۲۲

۱- أجود التقريرات، تقرير بحث المحقق النائينى للسيد الخوئى، ج۲، ص۱۰۶.

فهذا القول وهو ان المجعول فی الأخبار مع الواسطه حجیه واحده لا یرجع الی معنی معقول.

إلی هنا قد تبین أن الآیه المبارکه وهی آیه النبأ لا تدل علی حجیه خبر العادل لا بمفهوم الشرط ولا بمفهوم الوصف علی تفصیل تقدم.

هذا تمام کلامنا فی آیه النبأ.

وبعد ذلک یقع الکلام فی آیه النفر وهی قوله تعالی:(وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (۱)

والاستدلال بهذه الآیه الکریمه یتوقف علی تمامیه مجموعه من النقاط:

النقطه الأولی: أن الآیه المبارکه تدل علی وجوب الحذر ودلاله الآیه علی وجوب الحذر تتوقف علی تمامیه أحد امور علی سبیل مانعه الخلو:

الأمر الأول: أن کلمه لعل فی الآیه المبارکه لم تستعمل فی معناها الحقیقی وهو الترجی الذی هو صفه نفسانیه، فإن هذا المعنی ثبوته فی ذاته تعالی مستحیل. بل المراد منها معنی آخر وهو انها تدل علی محبوبیه مدخولها لله تعالی وهو الحذر فالحذر محبوب لله تعالی فإذا کان محبوبا فهو واجب وإلا لم یکن محبوبا.

الأمر الثانی: ان الحذر غایه للواجب وهو النفر حیث ان النفر لا شبهه فی أنه واجب والحذر غایه له ومن الواضح أن غایه الواجب واجبه بل هی أولی بالوجوب من أجل ذلک یکون الحذر فی الآیه المبارکه واجب.

الأمر الثالث: أن الحذر لو لم یکن واجبا لکان الأمر بدون الانذار لغوا أی لکان وجوب الانذار علی النافرین وعلی المتفقهین لغوا فمن أجل ذلک لا یمکن ان لا یکون الحذر واجبا فالحذر واجب فی الآیه المبارکه.

هذه هی النقطه الأولی، وهی والحذر فی الآیه الکریمه.

۱- سوره التوبه، آیه۱۲۲.

النقطه الثانيه: أن ظاهر الآيه المباركه أن وجوب الحذر مترتب على انذار المنذر بعنوانه الأولى بدون أى تحيّث بحيثيه وتقيّده بجهه. وتدل على ذلك أمور:

الأمر الأول: ان مقتضى إطلاق الآيه الكريمه أن وجوب الحذر مترتب على انذار المنذر مطلقا سواء أفاد العلم بالواقع أم لم يفد وسواء أفاد الاطمئنان بالواقع او لم يفد فمقتضى إطلاق الآيه المباركه أن وجوب الحذر مترتب على انذار المنذر مطلقا. وتقييد إطلاق انذار المنذر بما إذا أفاد العلم أو الاطمئنان بحاجه الى عنايه زائده ثبوتا وإثباتا وبحاجه إلى قرينه فى مقام الإثبات ولا قرينه على هذا التقييد أى تقييد انذار المنذر بما إذا أفاد العلم او الاطمئنان بالواقع لا فى نفس الآيه المباركه ولا من الخارج فلا دليل على هذا التقييد، فيكون إطلاق الآيه المباركه هو المحكم ومقتضى هذا الإطلاق أن انذار المنذر حجه مطلقا سواء أفاد العلم او لم يفد وسواء أفاد الاطمئنان او لم يفد.

الأمر الثانى: ان مقابله الجمع بالجمع تدل على التوزيع بمعنى أن كل منذر وكل نافر بعد تفقهه وتعلمه يرجع الى بلده ويرجع الى قومه، وأما رجوع جميع المتفقهين الى بلد واحد فهو بحاجه الى دليل.

الأمر الثالث: أن الطريقه المألوفه بين الناس والمرتكزه فى الأذهان من زمن النبى الأكرم(ص) إلى زماننا هذا هى أن كل نافر بعد التفقه وبعد تعلم الحكام الشرعيه يرجع الى قومه وبلد.

وعلى هذا فالآيه المباركه تدل على ان انذار المنذر حجه سواء أفاد العلم او لا وسواء أكان مفيدا للاطمئنان اولا، ولو لم يكن انذار المنذر حجه لمنع الناس عن العمل به مع انه لم يرد فى شىء من الأدله ذلك ولا عين له ولا أثر فى الروايات، فعدم المنع قرينه على ان انذار المنذر حجه مطلقا وهذا معنى ان الآيه المباركه تدل على حجيه خبر الواحد.

النقطه الثالثه: ان المراد من الحـذر فى الآيه المباركه هو الحـذر من العقوبه على ترك الواجب وارتكاب الحرام وليس المراد منه الحذر عن الوقوع فى مفسده غير منجزه او الحذر عن تفويت مصـلحه غير منجزه لأن الحذر عن الوقوع فى مفسده غير منجزه غير واجب وكذلك لا يحرم تفويت مصلحه غير منجزه.

فالمراد من الحذر هو الحذر من العقوبه. وتدل على ذلك أمور:

الأـمر الأول: ان ظاهر الآيه المباركه بمناسبه الحكم والموضوع هو أن المراد من الحـذر هو الحـذر من الإدانه والعقوبه بقرينه أن انذار المنذر إنما هو عن الواجبات والمحرمات فإن المنذر والنافر بعد التفقه فى الدين وتعلم الأحكام الشرعيه يكون انذاره الناس إنما هو بالواجبات والاجتناب عن المحرمات ومن الواضح ان المكلف يستحق العقوبه على ترك الواجب وعلى فعل الحرام فهذا قرينه عـل ان المراد من الحـذر هـو الحـذر من الإـدانه والعقـوبه لاـ الحـذر من الوقـوع فى مفسـده غير منجزه او تفـويت مصـلحه كذلك.

الأـمر الثـانى: أن الحـذر واجب كما تقـدم فإنه غايه للواجب وهو النفر وغايه الواجب أولى بالوجوب فالحـذر يكون واجبا وهـذا قرينه على ان المراد منه الحذر عن العقوبه وأما الحذر عن مفسده غير منجزه فهو غير واجب وكذا الحذر عن تفويت مصلحه غير منجزه فوجوب الحذر قرينه على ان المراد من الحذر هو الحذر عن الإدانه والعقوبه.

الأمر الثالث: أن كلمه الحذر فى نفسها ظاهره فى التحذر العملى فى الخارج وأما إراده التحذر النفسى فهى بحاجه الى قرينه.

النقطه الرابعه: أن وجـوب الحـذر وجوب إرشـادى إلى أن انـذار المنـذر حجه سواء أفـاد العلم أم لم يفـده فوجوب الحـذر ليس وجوبا مولويا تكليفيا بل وجوب الحذر وجوب إرشادى الى حجيه انذار المنذر

ص: ۴۲۵

فالنتیجه أنه إذا تمت هذه المقدمات تم الاستدلال بهذه الآیه المبارکه.

لکن الکلام فی تمامیه هذه النقاط.

ادله حجیه خبر الواحد ___ آیه النفر. بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: ادله حجیه خبر الواحد ___ آیه النفر.

إلی هنا قد تبین أن إذا تمت ما ذکرناه من المقدمات والنقاط فی الآیه المبارکه تم الاستدلال بها علی حجیه خبر الواحد وإنما الکلام فی تمامیه هذه المقدمات فلا بد من التکلم فیها.

إما النقطه الأولی فهی غیر تامه بتمام وجوهها:

أما الوجه الأول فإن کلمه لعل فی الآیه المبارکه وإن لم تستعمل فی معناها الحقیقی وهو الترجی الواقعی الذی هو صفه من الصفات النفسانیه ولکنها لا تدل علی ان مدخولها واجب وإنما تدل علی أنه مطلوب واما وجوبه فهو بحاجه الی قرینه ولا قرینه علی وجوبه فی المقام لا فی الآیه المبارکه ولا من الخارج فإن المطلوب مشترک بین المستحب والواجب وإراده کل منهما بحاجه إلی قرینه تدل علی التعیین ولا قرینه فی المقام علی ان المراد منه الوجوب بل ذکر [(۱)] المحقق الأصفهانی(قده) ان لکمه لعل موضوعه للدلاله علی ترقب وقوع الحذر لا علی وقوعه فی الخارج ووجوده فی الخارج ومعنی کلمه لعل هو الترقب لا وقوع التحذر فی الخارج وعلی هذا فکلمه لعل فی الآیه المبارکه تدل علی ترقب وقوع الحذر من المنذرین (بالفتح).

وبکلمه أن لعل فی الآیه الکریمه تدل علی ترقب وقوع الحذر من المنذرین (بالفتح) عن إنذار المنذرین (بالکسر) فإن المنذر إذا أنذر حصل الترقب من وقوع الحذر للمنذر (بالفتح) وإما حصول الحذر ووجوده وفعلیته فی الخارج فلا لأن معناها لدی العرف والعقلاء هو الترقب لا فعلیه حصوله فی الخارج.

ص: ۴۲۶

۱- نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، المحقق الاصفهانی، ج۳، ص۲۳۳.

وعلی هذا فالآیه الکریمه لا تدل علی حجیه إنذار المنذر فی الخارج فإن معنی کلمه لعل إذا کانت الترقب من وقوع الحذر والخوف من الإدانه والعقوبه فلا تدل علی ان إنذار المنذر حجه إذ لو کان حجه حصل للمنذرین (بالفتح) الحذر والخوف من الإدانه والعقوبه مع أنه لم یحصل لهم إلا الترقب.

فإذاً الآیه علی هذا لا تدل علی حجیه إنذار المنذر إذ لو کان إنذار المنذر حجه حصل لهم الحذر والخوف من الإدانه والعقوبه والمفروض أن الآیه المبارکه لا تدل علی ذلک وإنما تدل حصول الترقب من الحذر فقط لا وقوعه فی الخارج. والحذر إنما

یحصل إذا حصل العلم او الاطمئنان بالواقع للمنذر (بالفتح) من إنذار المنذر ولكنه مستند الى العلم او الاطمئنان لا إلى إنذار المنذر وأما إذا لم یحصل العلم او الاطمئنان من إنذار المنذر فلا أثر لإنذاره الا الترقب من وقوع الحذر والخوف من الإدانه والعقوبه. هذا من ناحیه.

ومن ناحیه أخرى انّا لو سلمنا ان كلمه لعل تدل على وقوع الحذر والخوف من الإدانه والعقوبه فهل وقوع الحذر والخوف من الإدانه والعقوبه یكشف عن حجیه إنذار المنذر او لا یكشف عنها ؟

فیه وجهان.

ذهب بعض المحققین(قده) (۱) على ما فی تقریر بحثه إلى التفصیل فی المسأله وحاصل ما ذكره: أن الشبهه إذا كانت موردا لأصاله البراءه فوجوب التحذر یكشف عن حجیه إنذار المنذر كما فی الشبهات الموضوعیه او الشبهات البدویه بعد الفحص سواء كانت وجوبیه ام كانت تحریمیه فإن هذه الشبهات مورد لأصاله البراءه، ففی هذه الشبهات التی تكون موردا لأصاله البراءه فوجوب التحذر فیها كاشف عن ان إنذار المنذر حجه فیها. وأما إذا لم تكن الشبهه موردا لأصاله البراءه بل تكون موردا لأصاله الاشتغال والاحتیاط كالشبهات الحكمیه قبل الفحص او الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالی فوجوب التحذر فیها لا یكون كاشفا عن حجیه إنذار المنذر فإن وجوب الحذر فیها ثابت أما فی الشبهات الحكمیه قبل الفحص فمجرد الاحتمال منجز ویوجب التحذر والخوف من الإدانه والعقوبه واما فی الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالی فاحتمال التكلیف فی كل فرد من أفراد هذه الشبهه المنوط بالعلم الاجمالی منجز للواقع وموجب للتخویف من الإدانه والعقوبه على مخالفه الواقع من اجل ذلك وجوب التحذر فی هذه الشبهات لا یكشف عن أن إنذار المنذر حجه لأن وجوب التحذر فیها ثابت فی نفسه.

ص: ۴۲۷

۱- بحوث فی علم الاصول، تقریر بحث السید الصدر للسید الهاشمی، ج۴، ص۳۷۶.

ثم استظهر(قده) أن مورد الآيه المباركه هو القسم الثانی من الشبهات أی الشبهات الحكميه قبل الفحص او الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالی وأما القسم الأول من الشبهات التی تكون موردا لأصاله البراءه كالشبهات البدويه بعد الفحص سواء كانت تحريميه أم وجوبيه فإن وجوب التحذر فيها يكون كاشفا عن حجيه إنذار المنذر فإن وجوب التحذر لا يكون مستندا إلی نفس احتمال التكليف فی هذه الشبهات فبطبيعه الحال إذا وجب التحذر فی هذه الشبهات والخوف من الإدانه والعقوبه فلا محاله يكون مستندا الی انذار المنذر وانه حجه وإلا فاحتمال التكليف فی الشبهات قبل الفحص لا يكون منجزا ولا يكون منشأً لوجوب الحذر والخوف من الإدانه والعقوبه لهذا يكون وجوب التحذر فی القسم الأول من الشبهات كاشفا عن حجيه إنذار المنذر واما فی القسم الثانی فلا يكون كاشفا لأن الشبهه فی نفسها منجزه ومطلوبه ويجب التحذر والخوف من الإدانه والعقوبه فيها.

وذكر فی وجه ذلک أن التعليل الوارد فی الآيه المباركه وهو قوله تعالی: ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون فإنه ظاهر فی أن إنذار المنذر ليس سببا ومنشأً لمطلوبيه التحذر وليس مقدمه لوجوب التحذر ومنشأً وسببا لمطلوبيته فإن تنجز التحذر ومطلوبيته ثابته مطلقا سواء كان هنا إنذار من المنذر أم لم يكن فإن الشبهه قبل الفحص والشبهات المقرونه بالعلم الاجمالی منجزه فی نفسها كان هناك إنذار من المنذر ام لم يكن.

فإذاً مطلوبيه التحذر والخوف من الإدانه والعقوبه ثابته مطلقا كان هناك إنذار او لم يكن فإن إنذار المنذر ليس من مقدمات وجوب التحذر ومطلوبيته بل هو من مقدمات وجوده فی الخارج هذا نظير ما أذا قيل: (توضأ لكی تصلی) فإن الوضوء مقدمه لوجود الصلاه وليس مقدمه لوجوبها وتنجزها علی المكلف ومطلوبيتها فإن الصلاه مطلوبه مطلقا توضأ المكلف أو لم يتوضأ ووجوبها منجز مطلقا توضأ المكلف او لم يتوضأ.

ص: ۴۲۸

فإذاً إنذار المنذر من مقدمات وجود الحذر لا من مقدمات وجوبه ومطلوبيته فإن مطلوبيته ثابته مطلقا.

فالنتيجه أن ظاهر التعليل فى الآيه المباركه أن إنذار من المنذر من مقدمات وجود الحذر ووقوعه فى الخارج لا من مقدمات وجوبه وتنجزه.

هكذا ذكره(قده).

ولكن للمناقشه فيه مجال.

أدله حجيه خبر الواحد ــــ آيه النفر بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: أدله حجيه خبر الواحد ــــ آيه النفر

ملخص ما ذكره بعض المحققين(قده) من ان وجوب التحذر لا يكشف عن حجيه إنذار المنذر مطلقا فإن الشبهه إن كانت موردا لجريان الأصول المؤمنه كأصاله البراءه والطهاره ونحوهما فإنذار المنذر حجه فيها ووجوب التحذر فيها كاشف عن حجيه انذار المنذر وأما إذا كانت الشبهه الحكميه موردا لأصاله الاشتغال وأصاله الاحتياط والجامع مورد للأصول المنجزه فلا يكون وجوب التحذر كاشفا عن حجيه انذار المنذر. ثم استظهر (قده) ان مورد الآيه هو القسم الثانى من الشبهات دون القسم الأول. وقد أفاد فى وجه ذلك أن التعليل الوارد فى الآيه المباركه وهى قوله تعالى: (ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) فإن هذا التعليل ظاهر فى أن انذار المنذر شرط لوجود الحذر ولوقوعه فى الخارج وليس شرطا لوجوبه ومطلوبيته فإنذار المنذر من المقدمات الوجوبيه وليس من المقدمات الوجوديه. فإن مطلوبيه الحذر فى نفسها ثابته مطلقا سواء كان هناك انذار من المنذر أم لم يكن إنذار من المنذر ووجوب التحذر ثابت فى المرتبه السابقه من جهه الأصول المنجزه فى هذه الشبهات كان هناك منذر ام لم يكن.

فإذاً انذار المنذر شرط لوجود الحذر لا لوجوبه وشرط لوقوع الحذر فى الخارج لا لمطلوبيته فيكون انذار المنذر مجرد تنبيه للقوم المنذرين (بالفتح) ويزيد فى التحذر من العقوبه والإدانه ويؤكد ذلك فإن الإدانه والعقوبه ثابته فى الشبهات الحكميه المنجزه كالشبهات قبل الفحص والشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى فإن الواقع فيها منجز ومطلوب ومخالفته توجب استحقاق الإدانه والعقوبه وانذار المنذر مؤكد له ويزيد فى استحقاق هذه العقوبه ولا يكون انذار المنذر سببا لوجوب التحذر وسببا لاستحقاق الإدانه والعقوبه بل هو شرط لوجود التحذر ووقوعه فى الخارج.

ص: ۴۲۹

وذكر مثالين: أحدهما مثال لشرط الوجود كما إذا أمر المولى بالوضوء للصلاه فإن الوضوء شرط لوجود الصلاه وليس شرطا لوجوبها ومطلوبيتها فإن الصلاه مطلوبه عند توفر شروط الوجوب مطلقا توضأ او لم يتوضأ. وأما مثل (انذر لكى تفى بنذرك) فهذا غير صحيح فإن النذر شرط لوجوب الوفاء وليس شرطا لوجود الوفاء ولهذا فلا يصح أن يقال: (انذر لكى تفى بنذرك) فإنه

لا يصح جعل الوفاء بالنذر غايه للأمر بالنذر فإن النذر شرط لوجوب الوفاء لا أنه لوجوده فى الخارج.

وما نحن فيه أيضا كذلك فإن انذار المنذر لقومه شرط لوجود الحذر ووقوعه فى الخارج وليس شرطا لوجوب الحذر ولمطلوبيته فإن مطلوبيته ثابته مطلقا ووجوبه ثابت مطلقا فى الواقع انذر المنذر او لم ينذر. هكذا ذكره (قده).

ولكن للمناقشه فيه مجالا .

حيث أنه لا شبهه فى ان شروط الوجوب تختلف عن شروط الوجود فإن شروط الوجوب كما انها شرط للوجوب كذلك شرط للملاك أيضا أى لاتصاف الفعل بالملاك فالوقت شرط لوجوب الصلاه كما انه شرط لاتصاف الصلاه بالملاك أى بالمصلحه الملزمه فإن اتصاف الصلاه بالمصلحه الملزمه مشروط بدخول الوقت ومشروط ببلوغ المكلف وعقله وما شاكل ذلك مثلا الاستطاعه شرط لوجوب الحج ولاتصاف الحج بالملاك فى مرحله المبادئ ولوجوب الحج فى مرحله الجعل وأما مثل الطهاره من الحدث والخبث فهو شرط لوجود الصلاه ولا يمكن ان يكون شرطا لوجوبها فإن الصلاه واجبه سواء كان المكلف متطهرا من الحدث او الخبث ام لم يكن متطهرا والصلاه متصف بالملاك فى مرحله المبادئ ولا يتوقف اتصافها بالملاك فى مرحله المبادئ على أن يكون المكلف متطهرا من الحدث او متطهرا من الخبث ثوبا وبدنا.

فإذاً شروط الوجود تختلف عن شروط الواجب.

ص: ۴۳۰

وأما الآيه المباركه فإن قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقه طائفه منهم ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ظاهره فى ان انذار المنذر شرط لتحذر المنذرين بالفتح وان التحذر منهم مطلوب للمولى بانذار المنذر فإن انذار المنذر بعد تفقهه فى الدين وتعلمه الأحكام الشرعيه ورجوعه الى بلده والى قومه ويقوم ببيان الأحكام الشرعيه وانذار المنذرين بالفتح فبطبيعه الحال يحصل لهم التحذر من الإدانه والعقوبه من انذار المنذر فإن الغرض من انذار المنذر مطلوبيه تحذر المنذرين (بالفتح) لا أن مطلوبيه التحذر ثابته فى الواقع بقطع النظر عن انذار المنذر. صحيح ان مطلوبيه التحذر ثابته فى الواقع لكن بقطع النظر عن كون انذار المنذر حجه فإذا كان انذار المنذر حجه فهو حاكم على الأصول العمليه سواء كانت الأصول العمليه المؤمنه الترخيصيه ام كان من الأصول المنجزه كأصاله الاحتياط فإن الأمارات حاكمه عليها ورافعه لموضوعها تعبدا فإذا كان انذار المنذر حجه فهو حاكم على الأصول المؤمنه كما انه حاكم على الأصول المنجزه ومن هنا ذكر(قده) أن انذار المنذر حجه فى الشبهات الحكميه البدويه بعد الفحص والتى تكون موردا للأصول المؤمنه أى حاكمه على تلك الأصول ورافعه لموضوعها كذلك انذار المنذر حجه على الأصول المنجزه فى الشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى او الشبهات قبل الفحص رافعه لموضوع هذه الأصول كأصاله الاشتغال والاحتياط.

فإذاً الآيه المباركه ظاهره فى أن انذار المنذر شرط لوجوب التحذر ومطلوبيته لا انه شرط لوجود التحذر ووقوعه فى الخارج وانه مجرد تنبيه للقوم وتأكيد لهم ويزيد فى استحقاقهم العقوبه من قبل الأصول المنجزه فليس الأمر كذلك، إذ لا شبهه فى أن حمل انذار المنذر على مجرد التنبيه والتأكيد خلاف الظاهر، فالظاهر أن انذار المنذر موجب لوجوب الخوف على المنذرين (بالفتح) ومطلوبيه الحذر من المنذرين (بالفتح) وعندئذ تكون حاكمه على الأصول المنجزه ورافعه لموضوعها تعبدا.

فالنتيجه ان ما ذكره(قده) غير تام

وعلى هذا فالآيه المباركه لا تختص بالقسم الثانى من الشبهات الحكميه وهى الشبهات قبل الفحص والشبهات المقرونه بالعلم الاجمالى بل تشمل الشبهات التى تكون موردا للأصول المؤمنه فتشمل كلا القسمين من الشبهات ولا وجه لاختصاص الآيه بالقسم الثانى من الشبهات.

والنتيجه أن ما ذكره من الإشكال غير وارد.

فالصحيح فى الإشكال على هذا الوجه هو أن كلمه لعل تدل على ترقب وقوع الحذر ولا تدل على وجوب الحذر وعلى مطلوبيه الحذر فعلاـ بل تدل على الترقب فمن اجل ذلك لا يدل على ان انذار المنذر حجه إذ لو كان انذار المنذر حجه حصل لهم الحذر فعلا مع أنه لا يحصل الحذر منهم فعلا وإنما يحصل لهم هو الترقب من الحذر من الإدانه والعقاب.

فالنتيجه أن هذا الوجه غير تام.

الوجه الثانى: وهو ان غايه الواجب واجبه وهذا الوجه غير تام فى المقام فإن هذه القاعده وإن كانت تامه فى نفسها إلا أنه لا يمكن تطبيقها على المقام فإنما تنطبق فيما إذا كانت الغايه مقدوره للمكلف سواء كانت مقدوره بالواسطه ام كانت مقدوره مباشره مثلا المصلحه الملزمه المترتبه على الصلاه ليست مقدوره للمكلف مباشره ولكنها مقدوره بالواسطه من خلال الإتيان بالصلاه ولهذا أمر المولى بالصلاه لتحصيل هذه المصلحه فالغايه من الأمر بالصلاه هى حصول هذه المصلحه الملزمه لما ذكرناه غير مره من ان حقيقه الحكم وروحه ملاـكه وأما بما هو اعتبار من المولى فلاـ قيمه له وتمام القيمه بالملاـك من المصلحه والمفسده.

او كانت الغايه مأمور بها مباشره ومقدور للمكلف كذلك كما إذا أمر المولى بالدخول فى المسجد للصلاه إذ الغايه من الدخول فى المسجد هو الصلاه وهى مقدوره للمكلف مباشره وهى متعلقه للأمر كذلك.

وأما فى المقام فالغايه غير مقدوره للمنذِر فإن الغايه هو الحذر من الإدانه والعقاب والحذر فعل المنذرين بالفتح وليس فعل المنذر بالكسر ومن الواضح أنه غير مقدور للمنذر بالكسر لأن فعل شخص آخر غير مقدور لشخص فإذاً الغايه فى المقام فعل المنذرين (بالفتح) وهى الحذر من الإدانه والعقوبه وليست فعلا للمنذر (بالكسر) فمن أجل ذلك تكون الغايه خارجه عن قدره المنذر (بالكسر) فإذا كانت خارجه فلا يمكن تطبيق قاعده غايه الواجب أولى بالوجوب من الواجب عليها فإن هذه القاعده تنطبق فيما إذا كانت الغايه مقدوره للمكلف وأما إذا كانت خارجه عن قدرته فلا تنطبق عليها هذه القاعده.

ص: ۴۳۳

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الكمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الكمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونیة من الكتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلكترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.

وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراكز الشیعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام

تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات

توسیع عام لفكرة المطالعة

تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والكتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الكترونیة

السیاسات:

مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتینیة وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقیق أهدافنا وعرض المعلومات علینا.
عنوان المکتب المرکزی
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهید محمد حسن التوکلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir
البرید الالکترونی : Info@ghbook.ir
هاتف المکتب المرکزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵
هاتف المکتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱
قسم البیع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمین ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.